

**UNIVERSIDADE DE LISBOA**

**INSTITUTO DE EDUCAÇÃO**



## **Identidade em Movimento**

**A militância migrante no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra:**

**potencialidades [trans]formativas do encontro intercultural**

Mariana Diniz Bittencourt Nepomuceno

CICLO DE ESTUDOS CONDUCENTE AO GRAU DE MESTRE

EM CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO

Área de Especialização em Educação Intercultural

2010

**UNIVERSIDADE DE LISBOA**

**INSTITUTO DE EDUCAÇÃO**



## **Identidade em Movimento**

**A militância migrante no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra:**

**potencialidades [trans]formativas do encontro intercultural**

Mariana Diniz Bittencourt Nepomuceno

CICLO DE ESTUDOS CONDUCENTE AO GRAU DE MESTRE

EM CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO

Área de Especialização em Educação Intercultural

Dissertação Orientada pela Prof. Dra. Ana Paula Viana Caetano

2010

*À Carmen,  
Poesia em Movimento.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao MST, pelo cultivo da vida.

Ao Marcelo, pela paciência e ternura.

À Penélope, por ajudar-me nos primeiros passos.

Ao Wellington, por preparar-me para a batalha de idéias.

A todos os meus companheiros de vida e de luta, meus sinceros agradecimentos.

## RESUMO

Este estudo propõe-se a analisar os riscos de fragmentação social e as possibilidades de convivência harmoniosa (ainda que às vezes conflituosa) entre *diferentes*, através da investigação dos processos de [res]socialização que contribuem para a formação ou deformação da *humanidade* nos sujeitos contemporâneos, considerada como valor basilar na construção de uma ética assente no respeito às diferenças. Foram abordados como temas teóricos: modo contemporâneo dominante de formação humana; processos de ressocialização integradora e contestadora; e movimentos sociais como matriz de formação humana – especificamente, analisou-se a pedagogia das práticas do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), no Brasil. A metodologia, crítica, é do tipo biográfico, e o trabalho no terreno pautou-se por entrevistas exploratórias semi-estruturadas a cinco militantes migrantes do MST. A análise do *corpus* demonstrou que a experiência do encontro intercultural vivenciada por militantes migrantes do MST apresenta aspectos educativo-[trans]formativos que podem contribuir para a formação de identidades mais human[izad]as, através da construção de uma postura intercultural crítica, desenvolvida no processo de ressocialização da contra-ordem, posto em funcionamento na dinâmica da luta social.

**Palavras-Chave:** pedagogia das práticas sociais; formação human[izad]a; ressocialização contestadora; interculturalidade crítica; Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

## ABSTRACT

This study analyzes the risks of social fragmentation and the possibilities of harmonious (although sometimes conflictive) coexistence between *different*s, investigating some [re]socialization processes that may contribute in the development/formation or deterioration/deformation of *humanity*, considered an essential value towards building an ethics of respect for diversity. Theoretical themes have been used: hegemonic socialization process; integrator and critical processes of resocialization; and social movements as a matrix of human development – emphasizing the pedagogy of practices of the Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), in Brasil. The methodology followed a critical approach of biographical kind, and the research was led by semi-structured exploratory interviews made with five militants of MST. The analyses of the *corpus* indicated that the experience of cross-cultural encounters lived by migrant militants of MST presents educative-[trans]formative aspects that can contribute for the development of humanized identities, based on a critical cross-cultural attitude empowered by the process of counter-order resocialization that the dynamics of social struggle generates.

**Key Words:** pedagogy of social practices; human[ized] development; critical resocialization; critical cross-culturality; Landless Workers' Movement (MST).

## ÍNDICE

INTRODUÇÃO GERAL	2
PARTE I – ENQUADRAMENTO TEÓRICO	
Capítulo 1: Formação humana no estágio atual de <i>des</i> -envolvimento	7
Introdução	7
1.1. O mundo globalizado: exercício de fabulações	8
1.2.[des]Caminhos da Racionalidade Dominante	10
1.2.1. O valor operacional da Razão	10
1.2.2. Em sua eficácia para produzir... <i>lucro</i>	13
1.3. Perpetuação do conjunto: hegemonia de uma racionalidade	14
1.4. Flexibilidade: a ideologia neoliberal da competência privatizada	20
1.4.1. Formação humana: função <i>logística</i> na manutenção da ordem social	28
1.4.2. A renúncia a viver em primeira pessoa	32
1.4.3. Privatização das utopias	35
1.4.4. Os “ <i>inevitáveis</i> danos colaterais”	41
Capítulo 2: Processos de Ressocialização	44
Introdução	44
2.1.Ressocialização integradora: a Globocolonização e o risco de morrer de tédio	44
2.1.1. Lutas descontinuadas	49
2.1.2. Inclusão subordinada	54
2.2. Ressocialização contestadora: correndo o risco de ser livremente diferente	57
2.2.1. Identidades reconstruídas	59
2.2.2. Diálogo intercultural crítico: reinvenção coletiva da vida	65
2.2.3. O cultivo de uma outra cultura	72

Capítulo 3: O MST como matriz de formação humana	76
Introdução	76
3.1. Breve histórico da cerca no Brasil	76
3.2. Os sentidos da luta camponesa	86
3.3. MST enquanto matriz de formação humana	89
3.3.1. Ferramentas conceituais	89
3.3.1.1. Dimensão educativa: elementos	90
3.3.1.2. Dimensão sócio-cultural: princípios	92
3.3.2. Identidade em Movimento	96
PARTE II – METODOLOGIA E ANÁLISE DE DADOS	
Capítulo 4: Estratégia Metodológica	111
4.1. Objetivos e questões abordadas: campo e objeto de estudo	111
4.2. Opções Metodológicas: implicações	115
4.3. Posicionamentos e Possibilidades	121
4.4. Etapas de Desenvolvimento do Trabalho	126
4.4.1. Técnica de construção de dados: Abordagem Biográfica – potencialidades investigativas e pedagógicas	126
4.5. Entrevista e critérios de seleção dos sujeitos	129
4.5.1. Procedimentos	131
Capítulo 5: Análise das Entrevistas Realizadas	133
5.1. Brasis: constelação de áreas culturais	135
5.2. Percursos de Vida em Movimento	142
<i>Pedro</i>	142
<i>Isabel</i>	152
<i>Carlos</i>	160



<i>Luís</i>	166
<i>Ana</i>	173
5.3.Discussão	182
5.3.1.Percurso no MST	183
5.3.1.1.Inserção: Recoletivizando as utopias privatizadas	183
5.3.1.2.Participação: [re]Aprendendo a viver em primeira pessoa	187
5.3.1.3.Pertencimento: O plural do singular Sem Terra	190
5.3.2.Migração Militante	192
5.3.2.1.Mudança: Fraternidade Identitária	192
5.3.2.2.Transformação: Reconhecimento do outro como autoconhecimento	193
5.3.3.Lavração da Vida	195
CONSIDERAÇÕES FINAIS	198
Implicações e Contribuições	198
Limitações do estudo e sugestões para investigações futuras	199
Reflexões finais	200
REFERÊNCIAS	206
ANEXOS	216

*Temos que lutar por um mundo onde sejamos socialmente iguais,  
humanamente diferentes e totalmente livres.*

**(Rosa Luxemburgo)**

## INTRODUÇÃO GERAL

Pretendemos, com este estudo, iniciar uma discussão sobre as possibilidades de convivência ou as probabilidades da fragmentação entre diferentes, nas sociedades atuais. Tomando como foco de análise a experiência do encontro intercultural da militância migrante do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, objetivou-se construir um conhecimento acerca das estratégias educativas-(trans)formativas capazes de motivar o desenvolvimento de outras subjetividades, através da (auto)afirmação de uma identidade “aberta” ao diálogo com o Outro que possibilite, a partir do confronto crítico e da tensão não antagônica entre culturas, o estabelecimento de formas de convivência assentes em um diálogo horizontalizado, potencializando identidades sociais e enriquecendo traços culturais, em seu desenvolvimento.

Interrelacionando as dinâmicas sociocultural e educativa, buscamos desenvolver e proporcionar conhecimentos sobre a densidade pedagógica das práticas sociais, investigando de que maneira os processos educativos derivados de situações de pluriculturalidade podem contribuir para o aprofundamento da humanidade dos sujeitos isto é, para a formação de subjetividades capazes de, *criticamente*, admitir e suportar a pluralidade de mundividências. Desenvolvido a partir de uma conceitualização ampliada de Educação – enquanto processo social que acontece através das próprias relações que o constituem – e inscrito na perspectiva da interculturalidade crítica, a presente investigação, ao selecionar como *locus* da ação investigativa um movimento sociocultural de caráter popular, assumindo-o como espaço privilegiado de experiências educativas, pretendeu, inclusive, contribuir para o alargamento da reflexão e a formulação de novas questões, no campo pedagógico, sobre os processos de formação

humana, recuperando a relação fundamental (e questão fundante, para a Pedagogia) entre *educação* e *humanização*.

O foco da investigação foi orientado para o reconhecimento dos traços identitários do militante do MST originados na experiência sociocultural e educativa-transformativa da migração, a fim de compreender os processos de ressignificação da identidade do militante migrante a partir da vinculação com a luta social, em um contexto de diversidade cultural. Para tanto, procedeu-se à investigação dos aspectos gerais acerca da identidade cultural (de origem) do militante; das referências identitárias coletivas a partir das quais constitui-se o sujeito sociocultural Sem Terra; dos aspectos gerais do encontro intercultural; e das transformações identitárias motivadas por esta experiência da interculturalidade, através das andarilhagens dos militantes.

O estudo foi desenvolvido em cinco blocos. No primeiro capítulo, investigamos as origens históricas e características atuais do paradigma relacional dominante, a fim de melhor compreender a natureza política do processo de socialização dominante, tal como configura-se na contemporaneidade. Interrelacionando educação e vida produtiva, analisamos os sentidos formativos dos processos sociais orientados pelo Projeto Racional Hegemônico, examinando “as dimensões formadoras e deformadoras das relações sociais de produção material e espiritual da vida” (Silva, 2005, p.112). Investigamos, portanto, as *condições* nas quais os homens têm sido [des?]educados/socializados, em tempos de globalização.

No segundo capítulo, interrelacionando educação e cultura – e a partir de uma perspectiva intercultural crítica – procedemos ao exame de alguns processos de ressocialização contemporâneos. Para tanto, analisamos como este processo pode adquirir teor *conformativo*, através das políticas de identidade e inclusão, ou, ao contrário, apresentar um caráter *contestador*, quando dinamizado por práticas culturais

dos movimentos sociais de caráter popular. Assim, analisamos de que maneira a dinâmica da luta por justiça social revaloriza, ressignificando, as diversificadas identidades culturais locais, atentando para a possibilidade de se engendrar um processo de cultivo da humanidade, uma cultura de formação *humanizada*, necessariamente contra-hegemônica, no interior destes movimentos.

Aprofundamos esta análise no terceiro capítulo deste estudo, no qual procedemos à investigação do processo de ressocialização contestadora especificamente no [culturalmente heterogêneo] Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), do Brasil. Considerando o MST como matriz de formação human[izad]a, analisamos os elementos socioculturais e educativos postos em funcionamento pela dinâmica da luta do Movimento, que caracterizam os sentidos/sentimentos da identidade (política e cultural) Sem Terra.

O quarto capítulo dedicamos à explicitação de nossa estratégia metodológica, de orientação crítica, tecendo alguns comentários acerca das questões ontológicas e epistêmicas implicadas nesta escolha, e explicitando as etapas de desenvolvimento deste trabalho, assim como o processo de construção de dados. No quinto capítulo, procedemos à análise das entrevistas realizadas, perpetrando uma discussão na qual tentamos interrelacioná-la com o referencial teórico construído. Por fim, tecemos algumas considerações finais, indicando algumas implicações e limitações do estudo e nas quais tentamos, enfim, refletir de forma crítica e sensível, a respeito da temática abordada.

## **PARTE I – ENQUADRAMENTO TEÓRICO**

*As diferenças não podem florescer enquanto  
homens e mulheres definham sob formas de exploração.*

(Terry Eagleton)

## **Capítulo 1: Formação humana no estágio atual de *des*-envolvimento**

### **Introdução**

Está cada vez mais difícil ser [e tornar-se] humano. Atualmente, temos a crescente impressão de que a vida é uma travessia despropositada, enquanto o mundo se nos apresenta como um cenário incerto, uma paisagem marcada pela inconstância e pelo absurdo. Atônitos, sentimos que a viagem, além de não ter destino definido, certamente será turbulenta. Como chegamos a tal estado de desorientação e insensatez? Por que, justamente nesta época histórica, marcada pela conexão global, o mundo nos parece cada vez mais sem nexos? Estamos todos interligados de alguma forma, porém nos sentimos, e nos fazemos, cada vez mais isolados. Temos medo de ficar sozinhos, temos medo de falar com estranhos... Nunca se falou tanto em democracia e, ao mesmo tempo, nunca tivemos tanto pavor de praticar nossa liberdade... Por quê?

Começemos por uma questão que nos [des]acomoda. Questionemos. Por que a humanidade, através de todo o progresso técnico e científico, não alcançou sua maioridade, e sim, ao contrário, sucumbiu a um estado de barbárie? É no mínimo digno de questionamento – e certamente motivo de indignação – o fato de que, em uma época onde as tecnologias alcançaram um patamar de aperfeiçoamento até há pouco tempo impensável, e em um contexto em que, "pelo estado das forças produtivas, a terra poderia ser aqui, agora e imediatamente o paraíso" (Adorno, como citado em Jappe, 1995, p.4) vivamos, cada vez mais, a cruel realidade da abundância de desposseção (Debord, 1997 § 31) e o terrível sentimento de solidão (Lessa, 2004), em um mundo que tende a transformar-se em um verdadeiro “cárcere ao ar livre” (Jappe, 1995). A pobreza multiplica-se na mesma velocidade com que se aumenta a produção e o consumo de



mercadorias; o isolamento aprofunda-se na mesma medida em que o mundo globaliza-se. Material ou espiritualmente, uma extrema privação atinge-nos a todos, sem exceção. O caráter [aparentemente] contraditório de tais questões, intimamente relacionadas, nos provoca a examinar a raiz dessa *evolução negativa* da humanidade: quais as razões de tamanho descaminho? Que “motor” é este, afinal, que nos conduziu para tal estado de *desumanização*? É a partir destas questões – e com a clara consciência de que não as esgotaremos neste estudo – que pretendemos investigar, neste capítulo, como chegamos ao estágio atual de *desenvolvimento*.

### **1.1. O mundo globalizado: exercício de fabulações**

O motor de desenvolvimento das modernas sociedades ocidentais, baseado na lógica racional de concentração de recursos, ao orientar-se tão-somente para o desenfreado crescimento econômico, não se fez acompanhar de um necessário progresso no âmbito social. Com efeito, vivemos, atualmente, sob a hegemonia de uma racionalidade totalitária que vem acompanhada de uma perda da razão, pois, em seu alcance *global*, apresenta perversas consequências humanas.

Os efeitos viciosos desta racionalidade dominante manifestam-se, contundentes, em nosso cotidiano – como aponta o geógrafo Milton Santos (2000), “o deboche de carência e de escassez que atinge uma parcela cada vez maior da sociedade humana permite reconhecer a realidade dessa perdição” (p.120). O Projeto Racional Hegemônico (idem) instituído em meados do século XVIII pelas sociedades capitalistas liberais-industriais inaugura, na contemporaneidade, novas formas de dominação e subjugação que polarizam, mais do que nunca, a condição humana. O fenômeno do movimento expansionista, a partir do final do século XX, em nível mundial, do capitalismo [em sua versão monopolista-financeira], redundou na redistribuição

desigual de carências e privilégios (Bauman, 1999), aprofundando desigualdades e legitimando injustiças.

Da mesma forma, à internacionalização desta lógica desenvolvimentista correspondeu uma crescente tendência à individualização a qual desabilita os indivíduos contemporâneos para o estabelecimento efetivo de vínculos sociais/coletivos. Através do processo conhecido como “globalização” veicula-se incessantemente um esforço impetuoso pela generalização de um paradigma relacional restritivo-competitivo que pressupõe o “fatramento” e a privatização das lutas da vida social (Bauman, 2001a). Por meio de uma relação retroalimentativa entre globalização e individualização, impõem-se, em nível mundial, modos de socialização, de [con]formação humana, necessariamente mediatizados por práticas de consumo (Debord, 1997), os quais obstaculizam o desenvolvimento de relações human[izad]as, na mesma medida em que aprofundam o abismo da desigualdade social.

Anuncia-se habitualmente uma concepção de *globalização* como um processo essencialmente homogêneo e igualitário. Definida enquanto “crescente interligação entre as sociedades” ao redor do mundo ([www.worldbank.org](http://www.worldbank.org)), a globalização promoveria “uma abordagem global para a remoção de barreiras, a fim de facilitar a circulação de pessoas” ([www.unescap.org](http://www.unescap.org)), permitindo a todos os cidadãos de nações democráticas gozar das novas e maravilhosas oportunidades – enquanto, claro, minimizam-se os inevitáveis danos colaterais. Como não é difícil de apreender, uma tal concepção tem por finalidade, em verdade, *mascarar* a heterogeneidade de efeitos que o processo inevitavelmente provoca. A repetição constante de ideias fantasiosas, tais como o mito da aldeia global (M.Santos, 2000), erigidas como verdades inquestionáveis, pretende levar-nos a crer que vivemos uma realidade de harmonia, compartilhando o maravilhoso mundo multicolorido da uníssona cidadania universal. Se

considerarmos a real condição de miserabilidade humana (material e espiritual) que experienciamos, a concepção assemelha-se a uma *fábula*, uma interpretação que exige um esforço imaginativo quase sobre-humano... É de se questionar, diante disto, o porquê de as pessoas empreenderem – como o fazem – tamanha diligência a fim de *crer* em um mundo fantasioso, tornando-se alheias à sua própria realidade. A esse respeito, questiona[-nos] Milton Santos (idem) se

*(...) no lugar do fim da ideologia proclamado pelos que sustentam a bondade dos presentes processos de globalização, não estaríamos, de fato, diante da presença de uma ideologização maciça, segundo a qual a realização do mundo atual exige como condição essencial o exercício de fabulações. (p.15)*

Certo é que o termo “globalização” tornou-se opaco, e seu discurso [insidioso, unilateral e monológico] funciona como poderoso anestésico para dissimular o aprofundamento dos antagonismos sociais que o modelo de desenvolvimento vigente necessariamente produz.

## **1.2.[des]Caminhos da Racionalidade Dominante**

O “mundo de fabulações” de que nos fala Milton Santos consiste, efetivamente, em uma *ideologia* que se impõe, global e hegemonicamente, como dominante, veiculada por um *discurso* [que se pretende] *único*, a fim de legitimar um tipo específico de *racionalidade*, um modo “racional” de pensar e agir, baseado em subjugações e gerador de desigualdades – do qual trataremos a seguir.

### **1.2.1. O valor operacional da Razão**

A *racionalidade* atualmente dominante, a partir da qual se estabeleceu, nas sociedades modernas ocidentais, um conceito de desenvolvimento estritamente

mercantil – enquanto relação calculada entre meios e fins – encontra suas origens históricas na instituição do pensamento antropocêntrico Iluminista. A partir do estabelecimento da perspectiva filosófico-cultural antropocentrista opera-se uma mudança essencial no modo de pensar dos indivíduos modernos. Fornecendo-lhes um amparo moral, ou ainda, uma *crença*, não mais em *Deus*, mas no próprio potencial racional do *Homem*, os pensadores iluministas inauguram uma concepção de *razão* que irá tornar-se a base do pensamento ocidental moderno.

O contexto histórico que possibilitou a superação do pensamento teocêntrico medieval foi marcado por grandes transformações. Na Europa – lugar a partir do qual se costuma pensar a História do Ocidente (e do mundo...) – do século XVII, a ruptura com as estruturas medievais encontrava na Alta Renascença sua maior expressão. A essa época, uma crescente atividade mercantil possibilita, por meio das Grandes Navegações, o contato com outras culturas. A revalorização de referências artísticas e filosóficas da antigüidade clássica, incentivando a produção de traduções de obras literárias, difundidas em uma escala jamais experimentada (graças ao surgimento da imprensa), aliada ao surgimento de academias laicas, expandem e ampliam, ainda mais, os horizontes culturais dos homens modernos. Todas essas grandes transformações, não podemos esquecer, possibilitadas pelo patrocínio da burguesia (os mecenas), classe ainda incipiente desejosa por ascender – primeiro socialmente, depois politicamente – a fim de participar de forma ativa das instâncias de poder.

A esta época, desenvolve-se um crescente interesse pela ciência ativa/prática em detrimento do saber contemplativo, resultando, com o auxílio financeiro da classe burguesa, numa intensa produção científica orientada para o desenvolvimento das técnicas – inaugurando e estabelecendo os fundamentos essenciais de toda a ciência ocidental moderna, tal como hoje a conhecemos. O esforço científico passa a

fundamentar-se na observação-experimentação, orientando-se por hipóteses lógico-racionais dualistas; a matemática e a geometria convertem-se em instrumentos essenciais para a compreensão dos fenômenos naturais. Na tentativa de superar o pensamento teológico, calcado em mitos e superstições, os filósofos iluministas orientam-se pelo *logos*, a lógica racional, estabelecendo a razão como a característica, por excelência, da condição humana.

Inaugura-se o princípio do racionalismo científico, segundo o qual o esforço racional permitiria aos homens livrar-se da necessidade de entidades fantásticas para a explicação do incógnito, colocando-se no centro do universo como os dominadores cada vez mais poderosos de uma natureza cada vez menos indômita, mais inteligível e controlável pela observação e experimentação. Nesta perspectiva, o Homem poderia desvendar, pelo exercício da razão, “verdades” de valor absoluto, a fim de libertar-se das forças incontroláveis da natureza e, inclusive, da dominação de outros homens. Instaura-se uma confiança irrestrita nas capacidades e nos poderes racionais humanos para transformar a realidade natural e social (Chauí, 2000); surge o “sujeito do conhecimento”, o qual, através do método [técnico-científico] racional, poderia conhecer a Realidade – definida enquanto sistema de causalidades racionais – para nela intervir, *a seu proveito*. Assim, somente o sujeito racional, enquanto sujeito do conhecimento, seria capaz de *conhecer*, a fim de *subjugar* as forças tempestuosas da Natureza e *controlar* os processos sociais, mediante o desenvolvimento racional das ciências e das técnicas.

A partir do momento em que o “sujeito do conhecimento” toma a decisão de que *conhecer é dominar e controlar* a Natureza e os seres humanos, opera a *instrumentalização* da razão, orientando-a exclusivamente para o tratamento dos meios, em detrimento da reflexão objetiva dos fins (idem). Com a instrumentalização do

esforço racional, a razão foi deixando de ser uma forma de acesso aos conhecimentos, perdendo sua força emancipatória, para tornar-se um mecanismo sofisticado de dominação, poder e controle: “A razão tornou-se algo inteiramente aproveitado no processo social. Seu valor operacional, seu papel de domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la.” (Horkheimer, 2002, p.29).

### **1.2.2. Em sua eficácia para produzir... *lucro***

Neste período, um ainda incipiente sistema capitalista<sup>1</sup> começa a instaurar-se, inaugurando a divisão social do trabalho e estabelecendo relações sociais baseadas na separação radical entre processo produtivo e controle dos meios de produção (Mészáros, 2002). Simultaneamente, inicia-se uma profunda transformação na esfera valorativa da cultura ocidental: com a Reforma Protestante, surgem novas doutrinas teológicas as quais imprimem um significado espiritual e moral positivo ao desenvolvimento da vida social. O Calvinismo passa a difundir ideias e hábitos puritanos que valorizam as habilidades humanas (de conhecer-controlar o meio), tomando-as enquanto dádivas de Deus que deveriam ser desenvolvidas e aperfeiçoadas. A disseminação da concepção do lucro enquanto “resultado e expressão da virtude e eficiência de uma *vocação*” (Franklin como citado em Weber, 2005, p.33) favorecia, como é fácil apreender, a generalização de um tipo de racionalidade instrumental essencialmente *mercantil*.

Com efeito, à medida que estas ideias começam a difundir-se, o sistema capitalista ganha consistência, assumindo novas formas e direções. A classe burguesa encontra na *religião* protestante uma justificativa ética para a divisão social do trabalho através da concepção de investimento racional em uma profissão especializada, definida como inclinação divina. Associada a esta ética, a concepção instrumental do esforço

---

<sup>1</sup> Empregamos a expressão “sistema capitalista” enquanto forma de organização do capitalismo racional, tipicamente moderno, baseado na produção em massa de mercadorias, e ao qual corresponde uma “ética social”, em contraposição ao capitalismo tradicional ou puro, o qual pressupõe a simples mercantilização (Weber, 2005).

racional irá servir, enfim, como fundamento de uma racionalidade específica, marcadamente econômica. O agir racional, a faculdade da razão, torna-se, então, *racionalidade mercantil*, uma relação calculada entre meios e fins, um instrumento para definir a operação, a coordenação, a ordem, o cálculo e a busca da unidade, em sua *eficácia*... para produzir lucro. A acumulação de capital, segundo esta lógica e a partir da ética protestante, além de ser considerada um fim em si mesmo consistirá, sobretudo, em um dever a ser cumprido, religiosamente, pelos indivíduos. Com o amparo da ética protestante, a racionalidade mercantil irá regular a ação humana para a busca pelo lucro como demonstração de prosperidade, fé e salvação. A partir daí e desde então, este tipo específico de racionalidade, orientada para um desenvolvimento estritamente econômico, irá transformar-se em motivo comportamental dos indivíduos, tornando-se dominante, isto é, generalizando-se para todas as relações sociais, éticas e culturais, e legitimando-se graças à imposição de determinada ideologia veiculada por um *discurso* [que pretende-se] *único*.

### **1.3. Perpetuação do conjunto: hegemonia de uma racionalidade**

Por definição, o discurso [que pretende-se] único (ou *dominante*) consiste em um instrumento ideológico<sup>2</sup> dos modos de dominação (social, política, econômica, cultural) (Chauí, 2002), utilizado para legitimar a distribuição desigual de poder, hierarquia e influência, no interior de um sistema social cindido em classes. O desígnio primordial do discurso único consiste em sustentar uma racionalidade específica através de sua generalização, para todos os segmentos sociais, por meio de ideologias correlatas que se materializam nos processos de subjetivação e socialização dos indivíduos.

---

<sup>2</sup> Adotamos, neste estudo, uma perspectiva crítica (dialética) do conceito de ideologia, em contraposição à perspectiva tradicional (cartesiana).

No sistema capitalista, o que possibilita o exercício de subjugação – e o que o define, distinguindo-o dos outros sistemas de organização socioeconômica – é a propriedade privada dos meios de produção, por parte de uma classe dominante, e voltados para a acumulação de riquezas. O que o orienta, portanto, e o que o permite reproduzir-se, é a relação calculada entre meios e fins: obter o máximo de lucro por um mínimo de custos.

O sistema capitalista só pode ampliar-se na mesma medida em que desenvolve formas mais eficazes de acumular riquezas, promovendo a otimização das forças produtivas, tornando-as mais eficazes/rentáveis. O sistema produz e reproduz-se segundo esta lógica, esta é sua *racionalidade*, a que chamamos *dominante*, de caráter essencialmente *mercantil*. Decorre, porém, que “forças produtivas” compreendem tanto os meios de produção (os quais são otimizados através do aperfeiçoamento tecnológico) quanto a força de trabalho – isto é, *pessoas* não proprietárias dos meios de produção. Neste sentido, faz-se necessário mobilizar estes indivíduos, para que trabalhem em prol da acumulação de riquezas, mas que delas não usufruam – gerando a “mais-valia”, diferença entre o valor produzido pelo trabalho e o salário pago ao trabalhador, base do lucro no sistema capitalista.

Assim, a fim de *otimizar* a força de trabalho e proteger seus interesses, a classe proprietária dos meios de produção põe em funcionamento o discurso dominante, veiculando determinada ideologia que irá mascarar essa realidade, obscurecendo os motivos por quais os sujeitos são compelidos a sustentar o modo de produção capitalista, de modo que compartilhem de sua lógica racional, mas não de seus benefícios políticos e econômicos. Segundo Harvey, (2002), “a hegemonia ideológica e política em toda sociedade depende da capacidade de controlar o contexto material da experiência pessoal e social” (p.207). Neste sentido, para entendermos melhor como o



discurso único funciona no interior da sociedade capitalista, e de que maneira uma ideologia dominante interpela/atraversa os indivíduos, tornando-os alheios à própria realidade, devemos, primeiramente, considerar a interação dialética entre processos sociais materiais e consciência subjetiva, a qual explicaremos de uma forma breve, tentando evitar distorções, em nossa extrema simplificação.

Segundo a conceituação marxista (Chauí, 2002), a estrutura social (sistema produtivo) compreende uma infraestrutura material-econômica (meios de produção, base material das relações de produção) e uma superestrutura, que abrange as estruturas institucionais (Direito e Estado) e ideológicas. A base material exerce influência nas estruturas institucionais e ideológicas, determinando-as em forma e conteúdo. Interessamos, portanto, primeiramente, compreender as linhas gerais de como funciona essa base material. Para tanto, tenhamos antes em mente que o sistema capitalista produz *mercadorias*, com o único propósito de gerar lucro (Catani, 1980). Assim é que o homem, ser histórico, enquanto (re)produtor das formas de existência social, no momento da instituição do sistema capitalista é reposicionado, essencialmente, como força de trabalho, produtor de *mercadorias* (especificamente, claro, aqueles que *não* detêm os meios de produção).

Decorre, porém, que este mesmo homem não se reconhece no produto do seu trabalho [e como produtor das condições materiais da existência humana, em última instância], pois não controla de maneira consciente – isto é, encontra-se *alienado de* – todo o processo de produção. Os meios, instrumentos e condições de seu trabalho lhes são alheios, não dependem do trabalhador, mas sim do proprietário dos meios de produção. Igualmente, o produto, resultado de seu trabalho como modificação produzida na natureza e, conseqüentemente, em si mesmo, não lhe pertence. Assim, o valor da mercadoria não traduzirá apenas o trabalho despendido em sua fabricação, mas

surgirá como um “poder separado” do homem, aparentando ter uma vontade, uma existência, independente. Através desta alienação, a mercadoria é percebida como *fetichê*, uma coisa que existe em si e por si: “em lugar de a mercadoria aparecer como resultado de relações sociais enquanto relações de produção, ela aparece como um bem que se compra e se consome” (Chauí, 2002, p.54). Este processo consiste no primeiro momento do fenômeno social e psicológico que Marx denomina precisamente de *fetichismo da mercadoria*, o qual regula e formata as relações sociais (Lessa, 2008), no interior da sociedade capitalista.

Decorre, ainda, que ao analisarmos a *mercadoria* dentro do modo de produção capitalista, descobrimos, como bem observa Chauí (2002), “que há mais mercadorias do que supúnhamos à primeira vista” (p.48). Isto porque no interior desta estrutura social verticalizada, na qual os meios de produção encontram-se concentrados nas mãos de um grupo social restrito (a classe dominante), um dos elementos fundamentais do modo de produção capitalista, o trabalhador, é também, em verdade, uma *mercadoria*, pois vende no mercado sua força de trabalho. Trata-se do segundo momento do fetichismo da mercadoria, o processo de *reificação* humana.

Mas então, pergunta-se: por que os homens aceitariam (como o fazem) sua própria reificação, sem se revoltar? Por que trabalham, se esforçam, para conservar um modo de organização social no qual seus interesses são completamente desconsiderados? E, afinal, como questiona Chauí (idem, p.57), como explicar que essa realidade tão desumanizadora apareça-nos como natural, normal, aceitável, racional? Pois bem, é sobre esta base material (e justamente no momento em que se opera a divisão social do trabalho) que irá se elevar uma *superestrutura* – a qual compreende instrumentos institucionais e ideológicos da classe dominante, proprietária dos meios de produção (e compradora da força de trabalho) – a fim de sustentar e legitimar a

manutenção das relações de dominação. Assim, temos que a estrutura institucional protegerá, juridicamente, os interesses econômicos desta classe, enquanto a ideológica veiculará seus valores, crenças, doutrinas, regras morais, enfim, sua cultura. É a ideologia que irá sustentar, no nível da consciência, as relações de dominação no interior da sociedade capitalista, permitindo aos “atores hegemônicos” (M.Santos, 2000) operarem com tamanha naturalidade, sem maiores perturbações morais ou sociais.

No nível subjetivo, o processo de interpretação da realidade deriva da articulação entre a consciência e a superestrutura ideológica, que exerce forte influência na delimitação do sistema de ideias e atitudes dos sujeitos. Isto porque o processo de formação humana inscreve-se em uma dinâmica por meio da qual a estrutura psíquica do indivíduo é *permeável* à cultura em que está imerso, articulando sua consciência com valores, comportamentos, normas, crenças, ideias, etc., socialmente estabelecidos. Se considerarmos que, em um contexto de verticalização social, a cultura e os valores dominantes são, necessariamente, a cultura e os valores da classe dominante, esta articulação da consciência dar-se-á com interesses (econômico-sociais) alheios ao indivíduo dominado, isto é, a dinâmica funciona de modo que "ao subordinar toda a vida às exigências de sua conservação, a minoria que manda também garante, com sua própria segurança, a perpetuação do conjunto" (Adorno como citado em Jappe, 1995, p.07).

A elevação sobre a infraestrutura material-econômica de uma superestrutura ideológica totaliza o processo de dominação social, pois além de promover a exploração da força de trabalho no nível material, perpetra a generalização dos valores da classe dominante, obstaculizando a percepção dos interesses específicos dos grupos subordinados (Chauí, 2002) através da formação de uma “falsa consciência” da realidade. O discurso dominante, veiculando esta ideologia, opera assim a

inversão/omissão desta realidade, em prol dos imperativos da classe dominante (Codo, 1988) – o obscurecimento da origem material dos processos de alienação, fetichismo e reificação que permeiam e orientam a formação [des]humana no interior da sociedade capitalista consiste, portanto, na principal função do discurso dominante.

Ainda de acordo com a perspectiva marxista, todas as eventuais transformações ideológicas são necessariamente reguladas pelas leis do capital e do mercado. A depender, portanto, dos imperativos *econômicos* do grupo social dominante para manter-se no poder, o discurso dominante, a fim de ser amplamente aceito, será forjado de determinada maneira, porém sempre no sentido de interpelar os indivíduos como [re]produtores da ordem sistêmica. Uma formação ideológica, como vimos, é determinada pelo tipo de organização socioeconômica vigente, isto é, pelo modo de produção em vigor. Se para cada estágio histórico do capitalismo corresponde um modo de produção específico, entende-se que para cada modo de produção há uma ideologia correlata [que legitima o monopólio da propriedade privada e sua consequente concentração de riquezas]. Isto significa dizer que toda etapa de desenvolvimento das forças produtivas – e consequentemente das relações sociais de produção – sustenta uma ideologia dominante correspondente.

Por conseguinte, a ideologia dominante sofre alterações quando se reestruturam os modos de produção. O que se mantém inalterável, e que é comum a todos os estágios de desenvolvimento do capitalismo, é a natureza da *racionalidade* em que essa ideologia se baseia. Esta racionalidade é a própria lógica de desenvolvimento do capital que, para expandir-se, opera constantes reestruturações produtivas. Certo é que as mudanças nas relações sociais de produção operam transformações no próprio paradigma relacional dominante, o qual irá corresponder à materialização, nos processos de subjetivação e socialização, da ideologia dominante que legitima o desenvolvimento

das forças produtivas capitalistas, por meio da generalização do discurso [que pretende-se] único. A racionalidade mercantil mantém-se, portanto, como orientadora primordial das relações sociais no interior do sistema capitalista, as quais serão ajustadas a seus imperativos econômicos, adequando-se às reestruturações produtivas por meio de determinada ideologia.

Isto posto, interessa-nos, para este estudo, investigar de que maneira as relações sociais são ajustadas ao modo de produção capitalista em seu estágio atual, a fim de melhor compreendermos o processo de formação humana em relação ao paradigma relacional dominante, analisando que tipo de pedagogia é esta, a das práticas sociais contemporâneas.

#### **1.4. Flexibilidade: a ideologia neoliberal da competência privatizada**

O atual estágio do sistema capitalista estabeleceu-se graças a profundas alterações perpetradas, segundo Milton Santos (2000), em dois elementos fundamentais: o estado das técnicas e o estado da política. O desenvolvimento do conjunto das técnicas, notadamente com o advento da eletrônica, da cibernética e da informática, possibilitando o surgimento de uma nova etapa histórica no modo de produção capitalista. Nesta conjuntura, as tecnologias da informação (funcionando como uma espécie de “elo” entre as diversas técnicas) permitiriam, pela primeira vez, ao conjunto, estabelecer-se *mundialmente* como um sistema unificado. A técnica da informação adquiriu, neste contexto, um papel determinante sobre o uso do tempo, uma vez que permite, “em todos os lugares, a convergência dos momentos, assegurando a simultaneidade das ações e, por conseguinte, acelerando o processo histórico” (idem, p.11).

A aceleração do processo histórico é o que, de fato, inaugura a Modernidade Líquida<sup>3</sup> (Bauman, 2001b): já não há mais tempo para o padrão fordista de produção, com todos seus pesados encargos administrativos e morosos processos disciplinares. As grandes indústrias e empresas, ao converterem-se em “megafirmas”, gigantescos conglomerados monopolistas, precisavam quebrar a resistência do espaço localizado que obstaculizava o fluxo do internacional do capital. Na fase “sólida” da modernidade, o capital, para reproduzir-se, encontrava-se tão fixado ao solo quanto a força de trabalho que explorava, acorrentado ao tempo rotinizado através do qual disciplinava, [con]formava os sujeitos. Com a reestruturação do sistema produtivo, tornou-se necessário livrar-se dessa amarra, instaurando “formas organizacionais mais soltas e por isso mais adequadas ao fluxo” mundializado (idem, p.135).

Como resposta às novas exigências de competitividade que marcam o mercado globalizado, a exigir cada vez mais qualidade com menor custo, a base técnica de produção fordista vai aos poucos sendo substituída por um processo de trabalho resultante do novo paradigma tecnológico apoiado essencialmente na microeletrônica, cuja característica principal é a *flexibilidade*. Este movimento, embora não seja novo – uma vez que se constitui na intensificação do processo histórico de internacionalização da economia –, reveste-se de novas características, agora assente em transformações tecnológicas e em novas formas de organização e gestão do trabalho. Com a reestruturação do modo de produção, a relação entre trabalho e capital será profundamente alterada: as novas tecnologias de aceleração do tempo possibilitam a ação global e a convergência de momentos (M.Santos, 2000), e a classe dominante não mais se responsabilizará pelo espaço do trabalho. Considerando que o novo “tempo real” existe, fisicamente, para todos, mas efetivamente – socialmente – “ele é excelente

---

<sup>3</sup> Utilizaremos o termo “Modernidade Líquida”, proposto por Bauman (2001b), para denominar o contexto histórico atual, baseando-se no modo de produção capitalista de acumulação flexível, em contraposição à “Modernidade Pesada” (século XVIII a meados do XX), marcada pelo capitalismo de produção fordista, de acumulação intensiva.

e assegura exclusividades, ou, pelo menos, privilégios de uso”, tem-se que o sistema técnico unificado, monopolizado nas mãos dos “donos da velocidade” (as grandes corporações), não precisa e nem se contenta “em ficar ali onde primeiro se instala e busca espalhar-se, na produção e no território” (idem, p.26). Esse é, de fato, o fundamento dos “novos atores hegemônicos”: as empresas transnacionais funcionam a partir da *fragmentação* e dispersão da produção, incidindo diretamente sobre a classe dominada, que perde seus referenciais de identidade, de organização e de luta (Chauí, 2002), “já que um pedaço da produção pode ser feito na Tunísia, outro na Malásia, outro ainda no Paraguai (...). Tudo se junta e articula depois mediante a ‘inteligência’ da firma” (M.Santos, 2000, p.26).

A crise do modo de produção fordista, ao gerar a queda de produtividade e lucratividade do capital, intensificou a *competição* internacional dos grandes conglomerados, que estabelecem entre si uma feroz disputa pela sobrevivência e hegemonia. Tornou-se necessário remover os obstáculos à exploração da mão-de-obra, a fim de garantir, através de um novo regime de acumulação, altas margens de lucro – pois, como observa Milton Santos (2000), o motor da mais-valia *universal* é o que sustenta a atual ordem sistêmica globalizada. As incertezas decorrentes da substituição de tecnologia (que rapidamente tornam-se obsoletas) fazem com que os grandes conglomerados financeiros priorizem investimentos de curto prazo, a fim de conseguirem uma alta lucratividade no menor prazo possível. Para tanto, precisam tornar o mercado de trabalho ainda mais “flexível, mais dócil e maleável, fácil de moldar, cortar e enrolar, sem oferecer resistência ao que quer que se faça com ele” (Bauman, 2001b, p.112).

Assim, a partir do final do século passado, observa-se uma profunda mudança no papel do Estado, o qual, até então (e até certo ponto), equilibrava a relação capital-

trabalho, por meio do princípio tutelar do Direito do Trabalho. O capital internacional precisava dissolver esta rigidez com que o Estado regulava a exploração de mão-de-obra: para fluir livremente em nível global, torna-se necessário à economia capitalista emancipar-se da política, submetendo-a a seus imperativos competitivos e invertendo a correlação de forças entre as duas esferas. O Estado passa a representar um entrave à livre circulação do capital; as legislações nacionais, as particularidades nas leis trabalhistas, assim como as diferenciadas formas de resolução de conflitos internos, transformam-se em obstáculos ao desenvolvimento da economia global.

Como reação teórica e política contra o Estado Intervencionista surge a doutrina econômica neoliberal, apregoando que o relativo igualitarismo promovido até então pelo Estado de bem-estar social destruía a liberdade de concorrência ao limitar a ação empresarial. Os neoliberais propagandeiam a desigualdade em seu valor positivo, enquanto condição imprescindível para o desenvolvimento das sociedades, pois é esta, de fato, que possibilita a *competição*, principal motor de progresso [individual] no interior da sociedade capitalista. O discurso neoliberal irá sustentar que a origem da crise vivenciada na década de 70<sup>4</sup> estaria no aumento dos altos custos sociais do Estado, e que, portanto, precisavam ser cortados: o déficit público, as dívidas interna e externa, a ineficiência burocrática, a corrupção, o desemprego, o sucateamento dos bens e serviços públicos, foram alguns dos argumentos utilizados e amplamente difundidos para justificar o novo projeto. De forma que, a partir da década de 80, com o auxílio dos “poderes ampliados de coordenação financeira” (tais como o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial), impõem-se, em nível mundial, um conjunto de políticas a serem adotadas pelos governos nacionais, um receituário neoliberal que idealiza a figura do Estado mínimo cuja função básica restringir-se-á, desde então, à

---

<sup>4</sup> A década de 1970 é marcada por uma crise econômica suscitada pela recessão generalizada, tornando cada vez mais patentes os problemas sociais causados pelo padrão de acumulação intensiva – assim como a incapacidade do Estado para conter o aprofundamento dos antagonismos sociais (Harvey, 2002).



garantia da sanidade do mercado – em especial, pela ordem e segurança das relações *privadas*. O estabelecimento da política neoliberal, em nível global, faz com que as intervenções estatais concentrem-se cada vez mais em tarefas de contenção/repressão dos conflitos (suscitados pela força de trabalho organizada e por diversos movimentos sociais populares), ao mesmo tempo em que estabelecem condições favoráveis para atrair o capital internacional: no novo mundo da economia global, a principal função social do Estado é abster-se, pois “os governos detêm pouco mais que o papel de distritos policiais superdimensionados” (Bauman, 2001b, p.128).

A partir daí e desde então, o capital transnacional expropria o poder de resistência do Estado que, enquanto “organizador dos serviços públicos e de proteção à população”, promotor do bem-estar social, será continuamente desmantelado, convertido em uma instância subvencionadora do mercado – tornando-se cada vez mais dependente dos instáveis e voláteis investimentos do capital monopolista. A busca incessante do capital *flutuante* por “paraísos de rentabilidade” em níveis supranacionais produz efeitos dificilmente controláveis pelos governos locais. De fato, com a nova reestruturação produtiva, baseada no regime de acumulação *flexível* (Harvey, 2002), o capital *adquire* o trabalho, passa a possuí-lo e, formatando-o segundo os novos imperativos, promove a *flexibilização* das relações sociais de produção.

Para Catharino (1996), a flexibilização, através da adaptação de normas jurídicas trabalhistas à nova economia, nada mais é do que a crescente *precarização* do trabalho: perpetra-se a demissão em massa de trabalhadores das grandes indústrias, gerando uma crise estrutural de desemprego, operam-se mudanças nas regras da previdência social e do contrato de trabalho, as leis trabalhistas são “revisadas”, aumentam drasticamente as práticas da terceirização (diminuição da contratação direta da mão-de-obra), reduz-se o emprego regular de tempo integral, dissolvem-se categorias tradicionais do trabalho,

favorecendo o crescente uso do trabalho em tempo parcial, temporário ou subcontratado, promovendo a supressão dos direitos do trabalhador – engendra-se, enfim, a degradação global do conteúdo do trabalho e das relações sociais de produção.

A contenção dos custos sociais do emprego, a partir da implementação de diferentes normas de trabalho precário possibilitou às grandes corporações atingirem margens de lucro nunca antes experimentadas. Tanto que, para operarem, estas podem agora conservar apenas um núcleo de trabalhadores estáveis no topo da organização, “rodeados de uma enorme massa periférica, rotativa e exploradora de operários” (Katz, 1995, p.37). Para Bourdieu (1998), a precariedade das condições materiais generalizada com o processo de flexibilização, ao transformar todo o futuro em incerto, “impede qualquer antecipação racional e, em particular, esse mínimo de crença e esperança no futuro que é preciso ter para se revoltar, sobretudo coletivamente, contra o presente, mesmo o mais intolerável” (p.120).

Com efeito, o receituário neoliberal não se limitou a adequar as instituições às novas necessidades do capital globalizado: a precariedade e a incerteza das condições materiais de vida tornaram as reações sociais bastante tímidas – e as relações humanas extremamente frágeis. Nas palavras de Harvey (1992), a lógica do capital transformou-se em “(...) um processo de produção da vida social por meio da produção de mercadorias em que todas as pessoas do mundo capitalista avançado estão profundamente implicadas” (p.307) A transformação, como assevera Dejours (2001), não foi apenas econômica, mas substancialmente cultural, comportamental, caracterizando-se

*(...) pela atenuação das reações de indignação, de cólera e de mobilização coletiva. Para a ação em prol da solidariedade e da justiça, ao mesmo tempo em que se desenvolveriam reações de reserva, de hesitação e de perplexidade, inclusive de franca*

*indiferença, bem como de tolerância coletiva à inação e de resignação à injustiça e ao sofrimento alheio. (p.23)*

A inação, fruto do efêmero e do precário produzidos pela flexibilização, é por excelência o comportamento social sustentado/promovido pela ideologia neoliberal da “competência privatizada”, atualmente dominante. Nesse sentido, Bauman (2010) resume, acertadamente, que a “flexibilização” promovida por esta ideologia, nada mais é do que o “nome politicamente correto da frouxidão de caráter” (p.34). A ideologia neoliberal atualmente dominante resgata, de certa forma, o darwinismo social positivista, quando promove o discurso salvatério do “empreendedorismo” como baluarte do neoliberalismo, apelando para um individualismo egoísta associado a uma competição desregrada. Trata-se de uma ideologia individualizante, segundo a qual “sobrevive o mais forte”, ou, neste caso, o mais “criativo”, o empreendedor que desenvolve mecanismos “alternativos” de sobrevivência – dada a incapacidade do Estado social em provê-los.

O modismo da empregabilidade resulta precisamente da cristalização do novo modo de acumulação flexível gerador do desemprego estrutural e crônico; frente à realidade da falta de trabalho, a “única” *opção* seria a busca individual pelo próprio negócio. Supervalorizando a iniciativa individual, a ideologia neoliberal define-a como mecanismo de progresso social, por meio da qual as condições materiais de vida de toda a sociedade poderiam ser melhoradas. Trata-se de uma “democracia individual”, na qual a *competição* justificaria tanto o sacrifício para a sobrevivência quanto o crescimento dos negócios – isto é, a reprodução da ordem sistêmica. O empreendedorismo estabelece um conjunto de princípios ideais de “bom comportamento”, um padrão comportamental, por meio de prescrições normativas baseadas na igualdade de *oportunidades*, em detrimento da igualdade de *condições*.

Com o auxílio da ideologia neoliberal, o sistema produtivo nem mesmo precisa, como antes, levar o trabalhador à exaustão através da exploração da sua força de trabalho – o que as pessoas em situação de desemprego de fato passam a *desejar*. Graças à obsolescência vertiginosa das qualificações para o trabalho em decorrência do surgimento incessante de novas tecnologias (Chauí, 2002), o sistema-capital consegue fazer o sujeito sentir-se um derrotado (*loser*) só ao mostrar-lhe, a todo instante, que ele não é competente o suficiente para acompanhar a perturbadora velocidade da evolução tecnológica – a qual, como vimos, não está disponível a todos.

Fazendo-o sentir-se frágil, impotente, incapaz e culpado por não ter “se atualizado”, o sujeito é levado a crer que está fadado à exclusão do mercado de trabalho por sua própria inércia e ineficiência. Assim é que a ideologia neoliberal aprofunda e generaliza, através do discurso da competência – ou melhor, da *aptidão para a competição* –, a perspectiva da naturalização das desigualdades sociais inaugurada pelos pensadores positivistas<sup>5</sup>. De fato, a reestruturação produtiva operada com a acumulação flexível resulta num modo de vida que coloca uma ênfase cada vez maior na *privacidade*, segundo a lógica do sucesso/fracasso da iniciativa privada.

A unicidade tecnológica, aliada à política da mínima intervenção estatal na economia, permitiu ao capital uma liberdade de circulação em escala global, nunca antes experimentada. Este capital monopolista fluido, em sua versão financeira, só sobrevive e pode se reproduzir conservando a *precariedade* gerada pela flexibilização. Se nunca foi tão barato produzir em tão grande escala, isto certamente deve-se à redução de custos, a qual pressupõe baixíssimos salários pagos ao trabalhador que, por isso, se endivida cada vez mais. E é precisamente com os débitos (e créditos

---

<sup>5</sup> A partir da perspectiva sociológica positivista, inaugurada no século XIX, a compreensão científica dos fenômenos sociais passa a orientar-se por conceitos inerentes às ciências naturais (Chauí, 2000). O desenvolvimento histórico-social é explicado à luz da teoria biológica darwiniana da evolução das espécies: a seleção “natural” da espécie humana dar-se-ia no sentido de apenas os homens mais “aptos” tornar-se-iam naturalmente superiores a outros (vencendo-os em riqueza, privilégios e poder...).

emprestados) da população, através das altas de juros, que o capital financeiro especula, multiplicando-se. O sistema capitalista financeiro *precisa* que as pessoas (e os países...) devam, e toda uma “indústria de créditos” é criada a partir desta dinâmica que, para sustentar-se, precisa manter a instabilidade/fragilidade – precariedade – das condições de vida da população. Bauman (2010) aponta que o *devedor* constitui uma peça-chave para as grandes corporações financeiras, uma vez que é sua dívida (o juro mensal que se paga sobre a mesma) que os modernos emprestadores amistosos (e de uma notável sagacidade) conseguiram reformular como a fonte principal de seu lucro ininterrupto.

A otimização da produção de dívida é perpetrada através de um excessivo estímulo ao *consumo* que, para manter a “ciranda” financeira global “girando”, apresenta-se-nos na velocidade atordoante da novidade, circulação, reciclagem e substituição – em uma dinâmica consumista irrefletida que, hoje, constitui a fonte mais abundante de lucro. De tal forma que o consumo alienado tornou-se “para as massas um dever suplementar à produção alienada” (Debord, 1997 § 42). É a partir deste novo imperativo econômico – o consumo – que o discurso ideológico neoliberal irá ser construído, reposicionando os sujeitos “na outra ponta” do processo produtivo, formando/forjando *consumidores* para sustentar a velocidade de circulação do capital globalizado.

#### **1.4.1. Formação humana: função *logística* na manutenção da ordem social**

A globalização, enquanto processo hegemônico, consiste precisamente na universalização da racionalidade mercantil em sua versão neoliberal, a qual regula e orienta as relações sociais na contemporaneidade. A intensa dinâmica de desintegração produzida pela globalização do projeto neoliberal apresenta uma tendência à

precarização tanto material quanto espiritual e que, segundo Pablo Gentili (1996), se manifesta em três planos:

*a) a destruição da esfera pública, através do enfraquecimento dos poderes estatais (espaço em que se materializam os direitos sociais); b) o aumento da pobreza e a exclusão social da expressiva maioria dos trabalhadores; e c) a expansão de um conjunto de relações sociais marcadas pela ausência de solidariedade, em consequência do resgate do individualismo do século XIX. (p.55)*

Na fase inicial da modernidade, o objetivo da ideologia burguesa da harmonia administrativa (Tragtenberg, 2005) era o de suprimir toda incerteza, imprevisibilidade e indeterminação (para que o Estado pudesse eliminar suas contradições internas, através da repressão aos “não-adaptados”), tomando o ser humano como objeto a ser moldado pela racionalidade técnico-científica, a fim de interpelá-lo como *produtor*. Atualmente, porém, constata-se que o *consumo* adquire a centralidade nos processos de socialização regulados pela ideologia neoliberal, através de um discurso individualizante que gera o esvaziamento das relações sociais (Bauman, 2001a).

O projeto do progresso social típico da fase “sólida” da Modernidade é abandonado em prol da prática individual consumista que se torna, na modernidade líquida, suposta fonte principal de satisfação pessoal. Neste contexto, será então o mercado – e não apenas as instituições burguesas (Foucault, 2005)<sup>6</sup> – a veicular o discurso dominante da contemporaneidade, regulando/racionalizando os comportamentos subjetivos e ajustando as relações sociais aos seus imperativos. Assim, se na fase inicial da modernidade o sistema capitalista se definia pelo modo de produção fordista e o discurso dominante instituíra o *trabalho* como único meio para o progresso *social*, na contemporaneidade observa-se que o discurso ideológico do sistema-capital

<sup>6</sup> Apesar de concordarmos com Foucault no que se refere à influência decisiva do poder institucional nos modos de subjetivação da primeira fase do capitalismo (fordista), distanciamos-nos de sua teoria relacional de poder, pois, para nós, em uma sociedade cindida em classes, o “poder” é algo localizável – portanto transferível, conquistável... e “distribuível”.

elege o *consumo* enquanto mecanismo para um progresso estritamente *individual*. As consequências desse avanço [desenfreado] do capital e das transformações ideológicas que o legitimam refletem-se, naturalmente, no nível comportamental dos indivíduos, engendrando uma mudança essencialmente *cultural*.

As sociedades ocidentais do século XX foram marcadas por um exponencial crescimento do consumo que, enquanto fenômeno social, exerceu uma influência direta nos padrões comportamentais subjetivos. Com a globalização, o desenvolvimento desenfreado das forças produtivas deu origem a novas formas de produção de bens e serviços em massa que, ao tornarem a oferta excessiva, engendraram a necessidade de se aumentar a procura, o *consumo* – e, conseqüentemente, o *descarte*, para que o sistema possa recomeçar este ciclo.

Esse descarte passa a ser programado pelo mercado, a fim de produzir novos e diferentes produtos para serem comercializados, mantendo os gastos da população com o consumo sempre maiores do que seus ganhos com o trabalho, e permitindo ao capital financeiro-especulativo reproduzir-se. O tempo de vida dos produtos diminui; a procura se torna constante e também a busca [obsessiva] por novidades. As novas formas de consumo permitem escoar o grande volume de mercadorias, porém sem atender plenamente às necessidades das pessoas, permitindo que o ciclo recomece, o que, segundo Lessa (2004) “é conseguido através do consumo destrutivo: as guerras e o complexo industrial-militar em primeiro lugar, mas também o consumo perdulário e a obsolescência planejada jogam aqui um papel fundamental” (p.06).

Assim é que, de uma forma geral, consumimos, hoje, não o que necessitamos, nem o que nos faz bem, ou o que nos assegurará um futuro melhor: consumimos, simplesmente, o que dá *lucro* (idem). Opera-se uma deliberada confusão entre bem e mercadoria, satisfação e sobrevivência: “se o consumo da sobrevivência é algo que deve

crescer sempre, é porque a privação nunca deve ser contida. E se ele não é contido, nem estancado, é porque ele não está para além da privação, é a própria privação enriquecida” (Debord, 1997 § 44). De forma que o processo de formação humana, regulado pelo imperativo consumista, vai equivaler à conformação do indivíduo em uma função *logística* na manutenção da ordem social, pois, como afirma o economista estadunidense Galbraith (como citado em Baudrillard, 2008), “o indivíduo serve ao sistema (...) pelo consumo dos seus produtos. Não existe qualquer outra atividade religiosa, política ou moral, para a qual seja preparado de maneira tão completa, tão científica e tão dispendiosa” (p. 99).

Considerando que o discurso [que pretende-se] único visa a estabelecer os critérios para a “a seleção e a separação entre condenados e salvos” (Bauman, 2008, p.85) e, se entendermos por soberania – em um regime de dominação social – a prerrogativa de impor uma ideologia dominante, sucede que, no modelo disciplinar de gestão das vidas e condutas humanas, típico do modo fordista de produção, o Estado soberano, exercendo seu poder a serviço dos interesses burgueses, estabelecia relações as quais tinham alcance imediato sobre os *cidadãos*, selecionando os capazes de – ou suficientemente *saudáveis* para – desempenhar tarefas *produtivas*.

No ambiente líquido-moderno marcado pelo enfraquecimento da soberania estatal e de suas instituições (Bogo, 2008), observa-se, porém, que esta prerrogativa é transferida para o mercado de bens de consumo, pois é este que, atualmente, estabelece os critérios e funda os princípios de uma política segregatória calcada na separação entre *consumidores* adequados e inadequados: o “desempenho consumista se transforma no principal fator de estratificação (...), assim como orienta a distribuição do apreço e do estigma sociais, e também de fatias de atenção do público” (Bauman, 2008, p.71). Adequados são aqueles que, aptos a responderem aos apelos ou “passes sedutores” do



mercado, sustentam, através do padrão comportamental consumista, o ciclo econômico imperativo do “compre, desfrute, descarte”; marginalizados, os que, por falta de recursos materiais, não são capazes de fazê-lo de forma compulsiva, tornando-se “moralmente envelhecidos” (Marx, como citado em Bauman, 2008) e carregando o estigma da obsolescência – à semelhança dos bens que consomem. Como se pode inferir, trata-se, efetivamente, de um sistema de segregação que incide diretamente sobre as identidades de classe (Bogo, 2008), pois a atualmente tão celebrada “liberdade de escolha”, não está, de fato, ao alcance de todos [e, portanto, não é liberdade, em seu sentido pleno...]. A esse respeito, Ollman (2001 como citado em McLaren, 2007) questiona[-nos] se em vez de nos focarmos no momento da escolha, não seriam “as condições desiguais nas quais as pessoas fazem as suas escolhas e que prescrevem estreitamente o que pode ser escolhido, que deveria chamar a nossa atenção” (p.33).

#### **1.4.2. A renúncia a viver em primeira pessoa**

No momento em que o consumo é convertido em referência basilar no processo de construção das identidades, a dinâmica [obrigatória] da assunção de qualquer posição identitária irá derivar diretamente da possibilidade de adquirir determinadas mercadorias. A identidade será *condicional* à posse de objetos específicos, isto é, sujeita ao mundo dos objetos que podem (ou não) ser adquiridos e consumidos. Trata-se de um processo de alienação do sujeito em proveito dos objetos contemplados, pois “quanto mais ele contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos ele compreende a sua própria existência e o seu próprio desejo” (Debord, 1997 § 30).

O processo de [re]construção de identidade contemporâneo irá corresponder assim a contínuos processos de personalização – na tentativa incessante de tornar-se

“quem realmente é” – que se desenvolvem a partir da filiação do indivíduo a imagens/marcas as quais, associadas aos bens, servem como suportes momentâneos à expressão de identificações *superficiais*, mediadas pelas mercadorias. O atual discurso da diferenciação/personalização interpela os indivíduos para que consumam mercadorias que tenham “a sua cara”, objetos que revelem os verdadeiros sujeitos que supostamente seriam.

Ocorre, todavia, que a lógica estrutural da personalização ou diferenciação, ao mesmo tempo em que produz indivíduos “personalizados”, aparentemente diferentes uns dos outros, os mantém em conformidade com modelos gerais hierarquizados e de acordo com um código aos quais se conformam, no processo de construção identitária. Os modos de socialização contemporâneos, concebidos enquanto condição social, são agora definidos como um contínuo processo de [re]personalização, espécie de [re]modelação constante – obedecendo à lógica da reciclagem/descartabilidade típica do *homo consumens*.

Se no estágio inicial da modernidade a legitimação/inclusão social carregava a marca da empregabilidade, nas sociedades atuais esta “integração” depende diretamente da visibilidade, da capacidade de [se] personalizar para ser *desejável* ou de, mais especificamente, de parecer e *permanecer em demanda*. Nas palavras de Guy Debord (idem), o discurso dominante atual “não diz nada além disto: o que aparece é bom, o que é bom aparece” (idem § 12). O fetichismo da mercadoria é levado ao seu extremo: opera-se um processo de espetacularização da existência, o qual impele os indivíduos a competirem através da adoção e descarte [contínuos e incessantes] de marcas de pertença – aparentemente personalizadas, mas essencialmente normalizantes – que passam a funcionar [“por enquanto, sempre por enquanto, desesperadamente por

enquanto” (Bauman, 1999, p.89)] como uma “ficha de inscrição para sócio, o termo de admissão na multidão” (idem, p.79).

A espetacularização passa a funcionar como estratégia econômica e mecanismo político de dominação e reprodução sistêmica: dispor de si; fabricar, reformar, remodelar, modificar, atualizar, enfeitar, gerir, manter, administrar, promover, tornar visível, flexível e desejável; *adaptar* sua representação às demandas do mercado: anunciar-se como uma mercadoria, dissolver-se no mar de mercadorias: a commodificação que [quase] não conhece exceção, a transformação dos indivíduos, seus corpos e suas identidades em mercadorias, é o segredo mais bem guardado da sociedade de consumo.

Com efeito, atualmente, consumimos mais do que bens: consumimos formas de vida, pessoas, subjetividades; avidamente, compulsivamente, indistintamente... – consumimo-nos. A reificação extremada, transmutada em espetacularização [e dissimulada em seu oposto, a personalização] é o que orienta o “consumo criativo”: “o fetichismo da mercadoria descrito por Marx era a transformação das relações humanas em relações entre coisas; agora se transformam em relações entre imagens. A degradação da vida social do ser para o ter prolonga-se na redução ao parecer” (Debord, 1997 § 17).

Apesar do que o discurso dominante pretende nos fazer crer, a fórmula “super-reflexa” da personalização (personalizar-se a si mesmo... em pessoa) consiste na conformação/obediência a determinado modelo padronizado de subjetivação, em prejuízo de toda singularidade/diferença real, uma vez que, baseando-se na identificação do espectador/consumidor às imagens/mercadorias que lhe são propostas, todo o processo equivale, efetivamente, à renúncia a viver em primeira pessoa (Jappe, 1995, p.3). Trata-se de uma “ideologia materializada” da banalização e da homogeneização

(Debord, 1997 § 165) que substitui todas as ideologias – e racionalidades... – particulares (idem, § 213). O projeto moderno de racionalização é aprofundado, ao mesmo tempo em que seu alcance é ampliado: a razão objetiva[dora], baseando-se nas leis [mercado]lógicas da socialização total mediatizada pelas práticas de consumo, provoca de forma acelerada tanto a reificação subjetiva quanto o conseqüente esvaziamento das relações sociais (Silva, 2005).

#### **1.4.3. Privatização das utopias**

A redefinição das formas de socialização através de sua mediatização pelas práticas de consumo produz individualidades cada vez mais sujeitas a processos de mercantilização, uma vez que, apesar de se tratar de uma construção essencialmente relacional – como não poderia deixar de sê-lo –, a formação das subjetividades orienta-se, pela primeira vez na história, mais por [supostas] “escolhas” dos indivíduos consumidores, do que por referenciais coletivos de determinado grupo sócio-cultural.

De fato, desde os tempos antigos, com a fundação do ideal da *polis*, é por meio da renúncia a certos interesses particulares em prol de um *bem comum* civilizatório que os indivíduos são agenciados como *cidadãos* [mutuamente dependentes]. Na fase inicial da modernidade, cabia às instituições burguesas oferecer os parâmetros normalizantes com o qual os indivíduos defrontavam-se, no processo de construção de suas identidades, assim moldadas/restringidas pelo ideal do progresso social.

Na contemporaneidade, entretanto, o que orienta os discursos socioculturais subjetivadores é a fruição narcísica do gozo, sua incitação e administração, a entrega aos prazeres imediatos, à “colorida e caleidoscópica variedade de sensações em oferta” (Bauman, 2001a, p.116). Ao indivíduo, agora [pressupostamente] livre de coerções/constrangimentos sócio-institucionais, enfim é “concedido o direito” de tornar-

se o que já se é, ou ainda, de pressupostamente *escolher* o que ser, *fazer-se* como melhor [lhe?] convir.

A desregulamentação causada pelo declínio das figuras de autoridade, nos processos identificatórios do indivíduo, é clara: a ausência de um Outro que nos oferece parâmetros bem definidos e com o qual, através do confronto, sustentamos atitudes de conformidade ou de transgressão, provoca a *desestruturação* da constituição das identidades contemporâneas. Os indivíduos são orientados essencialmente pelo princípio do prazer, e o gozo é transformado em injunção (Costa, 1994) o imperativo narcísico anuncia não mais a culpabilidade por gozar, mas a vergonha pela incapacidade fazê-lo, de não conseguir selecionar, ou ainda, de *comprar*, dentre as disponíveis em um mercado de multiplicidades plásticas, uma forma adequada de gozo. A *inadequação* torna-se fonte de estigma social, marca que deve ser, a qualquer preço, evitada.

Por meio dessa “alucinação fetichizada do consumo” as relações solidárias foram substituídas por relações monetárias e, atualmente, através da propagandeada ilusão de que o indivíduo se basta, avança-se para a total negação da comunidade social. As utopias e os projetos coletivos de progresso social e emancipação humana foram abandonados em prol da tarefa de [auto]determinação identitária através da satisfação instantânea – e adequar-se a este imperativo significa *legitimar-se* socialmente. A busca agora se dá não mais por uma Verdade a ser descoberta, mas por *posições identitárias*, a serem experimentadas... e descartadas. Neste sentido, o direito à “liberdade identitária” corresponde a uma obrigação a ser cumprida de forma compulsiva pelo indivíduo contemporâneo, que não tem escolha a não ser a de escolher, dentre os [momentaneamente] disponíveis/autorizados, o “kit identitário” mais satisfatório/adequado: “numa sociedade de consumo, compartilhar a dependência de consumidor – a dependência universal das compras – é a condição ‘*sine qua non*’ de

toda liberdade individual; acima de tudo da liberdade de ser diferente, de ‘ter identidade’” (Bauman, 2001a, p.98).

O tão celebrado privilégio de escolher consiste em um *dever* de decidir entre os kits identitários sedutoramente expostos nas vitrines: “o status frouxo, ‘associativo’ da identidade, a oportunidade de ‘ir às compras’, de escolher e descartar o ‘verdadeiro eu’, de ‘estar em movimento’, veio a significar *liberdade* na sociedade do consumo atual” (idem, p.102). É este, o *self made man*, do faça[-se]-você-mesmo que, por ser um trabalho em andamento [perpétuo], contínuo *work in progress*, [des]organiza sua vida individual e social como “uma sucessão de presentes, uma coleção de instantes experimentados com intensidades variadas” (Maffesoli, como citado em Bauman, 2008, p.47). Neste mundo de incessante novos começos, a volatilidade das identidades impõe um movimento de constante autotransgressão, um estado de desorientação perpétua. Pela primeira vez na História, o único hábito ou tradição perpetuado assemelha-se a um *meta*-hábito: o hábito de mudar de hábitos...

As escolhas da política-vida foram colonizadas pelas leis do mercado de consumo, e estas, elevadas à categoria de preceitos de vida; na sociedade contemporânea remodelada à semelhança do mercado, toda e qualquer decisão “racional” é tomada (individualmente) segundo os critérios de um consumidor competente. À ética do trabalho típica da sociedade disciplinar – que agenciava seus membros enquanto produtores, porém ainda preservava valores de responsabilização pelo social – sobrevém, na contemporaneidade, a intolerante estética do consumo (Novaes, 2005). O preceito comportamental ascético que funda a sociedade moderna, a procrastinação ou princípio do adiamento da satisfação, é substituído pela “cultura do cassino”, da recompensa instantânea, na qual a “distância entre desejo e sua satisfação se reduz a um momento de êxtase” (Bauman, 2001b, p.183). A força de trabalho cede

lugar à “força de prazer”: o fundamento da cultura do consumo é o da apropriação estética do gozo, do imperativo narcísico (Costa, 1994) – o discurso único do mercado é um discurso, acima de tudo, *individualizante*. Isto porque, em um contexto marcado pela desregulamentação, no qual “não se dispõe de pontos de orientação que pareçam ter expectativa de vida mais duradoura do que os próprios desorientados (...), a experiência individual aponta o eu como eixo mais provável da duração e continuidade procuradas com tanta avidez” (Bauman, 2004, p.103).

O antropocentrismo iluminista foi esticado ao seu limite, e finalmente pervertido pela necessidade de expansão irrefreada do capital e, nos dias atuais, transformou-se em um narcisismo irresponsável: somos constantemente bombardeados por um desfile eminentemente alegórico de produtos, pois que [se] nos apresentam “como imperativos funcionais para a sobrevivência moderna, enquanto que as questões de justiça social e luta humana parecem cada vez mais periféricas na cultura de mercadorias” (McLaren, 2007, p.79).

A principal consequência relacional do paradigma subjetivador autoreferencial (super-reflexo) é o colapso de uma *fraternidade* identitária, substituída por um modelo de individualização baseada na frágil e fluida *empatia* por um grupo restrito, aliada à evitação de todos aqueles os quais não se encontram “dentro” do mesmo. Os relacionamentos humanos calcados no engajamento mútuo são, na modernidade líquida, substituídos por relacionamentos *de bolso*, conexões, as quais não pressupõe responsabilização por e comprometimento com o Outro, pois *desconectar-se* é tão possível quanto *conectar-se* – e até mais provável, numa época obcecada por datas de validade...

Para Lessa (2004), “o fetichismo e a reificação fazem com que as pessoas deixem de encontrar nas outras pessoas a substância autenticamente humana de que

carecem. Perdem, então, as suas raízes genéricas e só lhes resta constituir suas identidades a partir delas próprias” (p.01). Com efeito, vivemos em uma sociedade individualizada, onde as utopias coletivas foram fragmentadas, privatizadas: é no âmbito individual que as soluções são pensadas, mesmo que os problemas ainda sejam socialmente (globalmente) produzidos. Porém, como observado por Beck (como citado em Bauman, 2001b), “não existem soluções biográficas para contradições sistêmicas” e, como – acertadamente – conclui Bauman (idem), “não poderá haver resposta racional à crescente precariedade das condições humanas enquanto tal resposta estiver confinada à ação do indivíduo” (p.190).

A dificuldade de generalizar experiências individuais em problemas coletivos, de torná-las questões de política pública e de, em última instância, recoletivizar as utopias privatizadas da política-vida consiste na principal condição (e primeira consequência) do projeto globalizante veiculado pelo discurso dominante.

Trata-se, decerto, de um círculo vicioso: a globalização crescente da rede de poder conspira e colabora com a política da vida privatizada, elas “se estimulam, se mantêm e se reforçam. (...) Tudo parece estar no lugar exato para promover *tanto* a globalização das condições de vida *como* o ‘fatiamento’, a atomização e a privatização das lutas da vida” (Bauman, 2001b, p.190).

O paradigma relacional hegemônico do capital materializa-se assim tanto nos macrocosmos competitivos das grandes corporações transnacionais (e de seus correspondentes Estados beligerantes), quanto nos fragmentados microcosmos sociais “dilacerados pelo antagonismo interno devido a conflitos de interesses irreconciliáveis, determinados pela separação radical entre produção e controle” (Mészáros, 2002, p.115). A tendência à fragmentação social é, de fato, inerente ao desenvolvimento do



processo de reificação gerado pela divisão social do trabalho no interior da sociedade capitalista. Neste sentido, afirma Lessa (2004) que

*(...) ao nos convertermos em "guardiões de mercadorias", não somos mais capazes de uma interação social autenticamente humana, despida da coisificação promovida pela adoção da necessidade da mercadoria como nossa vontade. E, reflexivamente, a sociedade organizada a partir da propriedade privada burguesa (aquela que tem na mercadoria a sua forma elementar) é impermeável às relações sociais que correspondam adequadamente às necessidades autenticamente humanas.* (p.08).

Os processos globalizantes contemporâneos aprofundam esta “impermeabilidade” ao transformarem a *flexibilidade* – expressão cultuada por seguidores da economia de mercado – em motivo comportamental de nossa política-vida. É o preceito da maleabilidade, do afrouxamento, que [des]regula os laços humanos, conferindo extrema fragilidade à sua natureza – instantaneidade e disponibilidade é o que procuramos, quando vamos às compras ou quando nos relacionamos. Vínculos sociais são condensações flutuantes, transitoriamente tecidos, jamais definitivamente estabelecidos, e sua durabilidade não é maior do que a efêmera *curiosidade* por novidades, rapidamente convertida no prazer em descartá-las...

Na modernidade do capitalismo pesado, marcado pelo modo de produção fordista, com a tecnologia panóptica de controle e disciplinamento (Foucault, 2005), a divisão entre vigilantes e vigiados, ambos confinados/fixados num determinado espaço dominado pelo poder, tornava imprescindíveis ao funcionamento do sistema e à manutenção da ordem o engajamento e a confrontação mútuos, pois a estratégia exigia encargos administrativos necessariamente localizados (nas fábricas, prisões, escolas, etc.) – e administrar significa, mesmo que a contragosto, responsabilizar-se pelo Outro.

Na estratégia panóptica do poder, “Para o bem ou para o mal, os antagonistas estavam unidos por dependência mútua” (Bauman, 2001b, p.168) – e, assim, o capital estava forçado a permanecer “tão fixado ao solo quanto seus trabalhadores” (idem, p.70): o poder funcionava efetivamente como guardião e prisioneiro das fronteiras dominadas [sua fortaleza era, também, sua prisão].

Ocorre, porém, que na Modernidade Líquida fundamentada na cultura consumista individualizante da descartabilidade, inauguram-se novas técnicas de subjugação que dispensam, de uma vez por todas, o confronto com a alteridade, fragilizando os vínculos sociais e substituindo-os por técnicas do desvio e da evasão.

#### **1.4.4. Os “*inevitáveis* danos colaterais”**

É de fato com o fenômeno do globalitarismo (M.Santos, 2000) que os atores hegemônicos atuais, no capitalismo [des]organizado pela regulação do mercado, se tornam incorpóreos, desengajados, *extraterritoriais*, e suas estratégias de subjugação promovem uma reestratificação social, em escala planetária, derivada, essencialmente, da moderna separação entre tempo e espaço. No estágio pesado/enraizado do desenvolvimento capitalista, a disputa por territórios, a guerra pela conquista do espaço, consistia na principal estratégia de dominação do poder para atingir seus objetivos de regulação normativa e controle social.

Com a anulação tecnológica das distâncias, o tempo foi libertado (para alguns) dos constrangimentos espaciais: diferentemente dos espaços, pode ser agora mudado, manipulado, adaptado à existência fluida, desregulamentada e desrrotinizada do indivíduo líquido-moderno. O tempo adquiriu história própria quando “a velocidade do movimento através do espaço se tornou uma questão de engenho e capacidade humana” (Bauman, 2001b, p.16). E é justamente esta variabilidade na relação espaço/tempo,

produzida pela *velocidade* quase instantânea com a qual [alguns] podem “quebrar” a resistência dos espaços, movimentando-se livremente, que torna possível a anulação de muralhas as quais impediam o fluxo dos novos e fluidos poderes globais – ou, mais especificamente, do capital financeiro transnacional.

Trata-se, a rigor, de uma guerra cada vez mais parecida com a promoção do livre comércio por outros meios, não militares, muito menos dispendiosa – e, certamente, por dissimulada, com efeitos muito mais perversos: as novas combinações espaço-tempo recontextualizam e reforçam, na contemporaneidade, as formas capitalistas de dominação social: “Fuga e evasão, leveza e volatilidade, estas características substituíram a presença pesada e ameaçadora como técnica principal de dominação” (Bauman, 2008, p.55). Inversamente à concepção hegemônica de globalização, afirma Castoriadis (1990, como citado em Bauman, 1999) que se trata de uma imposição, por parte dos mercados financeiros globais, de “suas leis e preceitos ao planeta. A ‘globalização’ nada mais é que a extensão totalitária de sua lógica a todos os aspectos da vida” (p.73).

O globalitarismo, baseado nos avanços tecnológicos que permitiram a velocidade de movimento, polariza, mais do que nunca, a condição humana – gerando os tais “*inevitáveis* danos colaterais”. Quando a velocidade do movimento torna-se a principal estratégia do poder, o acesso a meios cada vez mais rápidos de mobilidade inaugura um novo mecanismo de estratificação social: “A nova hierarquia de poder está marcada, no topo, pela capacidade de se mover com rapidez e sem aviso, e na base, pela incapacidade de diminuir a velocidade desses movimentos, que dirá pará-los, associada à sua própria imobilidade” (Bauman, 2008, p. 49).

A atual cultura consumista, baseando-se na ação moralmente adiafórica do excesso e do desperdício, garante a valorização suprema da *novidade* em detrimento da

*permanência*. A síndrome consumista de um mundo globalitário requer, acima de tudo, *velocidade*. A comodificação dos indivíduos é o bilhete de entrada num mercado globalizado, aberto apenas àqueles com “espírito dinâmico, agressividade comercial, altamente motivados e ambiciosos, com gosto por novos desafios (e preferencialmente com viatura própria e disponibilidade para viajar)”<sup>7</sup>. É a possibilidade de “estar à frente”, de *competir* e de permanecer na corrida, que separa as novas elites globais do refúgio humano localizado. Neste contexto fluido aonde a velocidade chegou ao limite, o tempo tornou-se pontilhista, pulverizado “numa multiplicidade de instantes” (Maffesoli como citado em Bauman, 2001b), e o privilégio concedido aos globais e o direito negado aos locais consiste, precisamente, na *liberdade de movimentos*: o globalitarismo é a radicalização do processo de concentração de riquezas e, sobretudo de concentração da liberdade de se mover e agir (ou *reagir* aos passes sedutores do mercado...): “Alguns dos habitantes do mundo estão em movimento; para os demais, é o mundo que se recusa a ficar parado” (Bauman, 2001b, p.70).

Os efeitos de uma tal segregação são evidentes: apesar de habitarem a mesma cultura consumista (dominante), ricos e pobres apropriam-se de seu impacto de modo extremamente desigual: enquanto os primeiros, consumidores competentes, são *atraídos* pelos prazeres de uma vida hedonística cosmopolita que não conhece limites, os segundos, consumidores frustrados, são constantemente repelidos pelo impacto localizante desta mesma cultura através de muros políticos cada vez mais altos de controle de imigração, leis de residência, política de “ruas limpas” e “tolerância zero” (Bauman, 1999). Globais e locais experimentam hoje identidades *culturais* completamente diferentes: o cenário é dividido entre aqueles poucos que detêm os recursos necessários para viver numa cultura *temporal*, do presente absoluto,

---

<sup>7</sup> Anúncio de vaga para vendedor em *site* de empregos. Disponível em: [www.net-empregos.com](http://www.net-empregos.com). Acesso em: 27 jul 2010.

respondendo com obediência aos contínuos e incessantes passes sedutores do mercado; e, do outro lado, uma multidão fixada/localizada numa cultura *territorializada* de um espaço cada vez mais resistente, cerceado e vigiado. Os primeiros, globais, movem-se livremente num mundo próprio, pois para estes as fronteiras tornaram-se irrelevantes, enquanto os segundos, locais, observam, impotentes, o mundo mover-se sob seus pés.

A relação dialética entre as dimensões econômica e cultural é o tema do nosso próximo capítulo, no qual analisamos as linhas gerais do modo de funcionamento da cultura dominante e as possibilidades de revitalização das culturas localizadas, não-dominantes, através de processos de ressocialização contestadora, ou socialização da contra-ordem.

*Gosto de ser gente porque, inacabado, sei que sou um ser condicionado  
mas, consciente do inacabamento, sei que posso ir mais além dele.*

*Está é a diferença profunda entre  
o ser condicionado e o ser [auto]determinado.*

**(Paulo Freire)**

## **Capítulo 2: Processos de Ressocialização**

### **Introdução**

Os processos atualmente dominantes de formação humana correspondem a uma dinâmica de *desumanização* que objetifica e aliena os homens, destituindo-os de sua singularidade e autonomia – fragmentando, assim, os laços sociais. O projeto de desenvolvimento da Racionalidade Hegemônica encontra seus limites precisamente no momento em que gera a barbárie, fomentando a competência para a competição em detrimento da aprendizagem para a cooperação. A necessidade que se impõe, diante desse fato, é a de proceder à investigação de outros modos de formação humana, orientados por racionalidades que, prescindindo do paradigma relacional restritivo-competitivo, possam contribuir para o desenvolvimento da *humanidade* nos homens.

Neste capítulo, iremos analisar os processos de ressocialização integradora, através de políticas de identidade e inclusão, e processos de ressocialização contestadora, no interior de movimentos sociais populares, a fim de analisar de que maneira se pode engendrar o processo de cultivo da humanidade, uma cultura de formação *humanizada*, necessariamente contra-hegemônica.

### **2.1. Ressocialização integradora: a Globocolonização e o risco de morrer de tédio**

Como vimos, o alcance, em nível mundial, das relações de produção capitalistas promoveu a expansão paralela das formas de globalização econômica e cultural: a mundialização do capital e o enfraquecimento da vitalidade das culturas localizadas fazem parte de um mesmo processo. A mesma racionalidade técnica-mercantil orientada para o desenvolvimento irracional das forças produtivas capitalistas, em detrimento do desenvolvimento social e humano, determina, na sociedade contemporânea, a produção/seleção/valorização de bens culturais restritos – cumprindo sua função econômica inclusive na esfera da cultura que, regulada pelos imperativos do sistema-capital, orienta-se também para a reprodução da ordem sistêmica.

Os novos poderes desterritorializados de proprietários ausentes, ao libertarem o capital financeiro transnacional dos constrangimentos e incômodos locais, arrastaram consigo os centros de decisão, agora ditos “transculturais”, expropriando dos habitantes locais os espaços públicos de negociação de valores e produção de significados. Como aponta Bauman (1999), “a hibridização cultural dos habitantes globais pode ser uma experiência criativa e emancipadora, mas a perda de poder cultural dos habitantes locais raramente o é” (p.109). Como consequência, as “localidades estão perdendo a capacidade de gerir e negociar sentidos e se tornam cada vez mais dependentes de ações que dão e interpretam sentidos, ações que elas não controlam – chegam dos sonhos e consolos comunitaristas dos intelectuais globalizados” (idem, p.08). A regulação normativa do mercado engendrada pelo projeto desenvolvimentista, em seus efeitos totalitários, ao mesmo tempo em que pretende estabelecer a homogeneização/massificação das expressões subjetivas e culturais, obstaculiza o desenvolvimento de relações humanas assentes em outras formas – mais humanizadas... – de [re]produção social. Nas palavras de Melo (2000), estamos atualmente diante de uma

*(...) tendência totalitária (...), onde se considera que toda produção é ou deve ser 'rendível', que toda riqueza produzida tem ou deve ter uma expressão monetária, e que a procura do lucro e da satisfação ilimitada das necessidades materiais individuais é a única motivação de qualquer ser humano. Uma ideologia, como é fácil de apreender, profundamente anticultural. (p.21).*

Com a globalização, a cultura integrou-se num sistema unificado de técnicas que sofre constantemente influências políticas e sobretudo econômicas, para se sustentar no mercado comercial global. Jameson (1996) afirma que o estágio atual do capital corresponde precisamente a um movimento dialético entre as dimensões econômica e



cultural, o qual engendra formas “pós-modernistas” de imperialismo. Com efeito, a ideologia subjacente ao fenômeno expansionista do capital em nível global possibilitou não apenas a dominação econômica, mas inclusive uma colonização cultural sem precedentes. Os impactos desestruturantes produzidos pela globalização da racionalidade mercantil dominante nas culturas locais são profundos. O avanço irracional das forças produtivas capitalistas, em seus efeitos “glocalizadores”, promove uma [re]ordenação hierárquica entre as diversificadas culturas locais (Souza, 2002), fragmentando-as e reintegrando-as ao sistema global por *subordinação*. Tal como no processo de personalização, as identidades culturais convergem para modelos, obedecendo a padrões globalmente impostos. As diversificadas culturas locais são *representadas* no mercado global de forma extremamente superficial, pois só assim este é capaz de fagocitá-las e reproduzi-las, para que sejam consumidas como um *exotismo*.

O processo de colonização da cultura pelo mercado global orienta as forças produtivas capitalistas para a produção de bens culturais segundo o padrão do consumo estético massificado – obedecendo a uma lógica que, nas palavras de Adorno & Horkheimer (1991) “é própria do sistema econômico que recusa a utilização das capacidades quando se trata da eliminação da fome” (p.130). Em nível global, toda uma “indústria cultural” (idem) é posta em funcionamento a fim de produzir a estandardização, condenando tudo à semelhança, e conservando, ao mesmo tempo, formas de produção individua[lizada]s.

Morin (1978) denomina “padronização-individualização” o processo através do qual a produção em série de bens culturais é acompanhada pela exigência de “novidade” e “exotismos”, por parte dos consumidores, que reclamam uma personalização e uma diferenciação, uma pretensa *variação* a qual corresponde, essencialmente, a “uma variedade sistematizada, homogeneizada, segundo as normas comuns” (idem, pp.35-

36). O autor afirma que a tensão dialética padronização-individualização tende a chegar a uma espécie de termo médio, a fim de tornar os conteúdos assimiláveis por um homem *mediano* “que em toda parte dispõe de um tronco comum de razão perceptiva, de possibilidades de decifração, de inteligência” (idem, pp.44-45). A cultura, “massificada” neste processo de padronização, funciona como nivelador cultural, apagando toda e qualquer diferença real, e instituindo um mundo – como bem observou Vaneigem (como citado por Jappe, 1995) – “onde a garantia de não morrer de fome é obtida em troca do risco de morrer de tédio” (p.5).

### **2.1.1. Lutas descontinuadas**

As diferenças culturais reais são suprimidas por uma representação distorcida em imagens superficiais as quais constituem “espelhos invertidos que não nos refletem: são imagens pintadas que nos delegam paradoxalmente a tarefa de refleti-las” (Calligaris, 1994, p.14). A reprodução da cultura se faz, na atual “sociedade do espetáculo”, através da proliferação de imagens oscilantes, superficiais. Tanto que a realidade parece ter sido “desmaterializada”, substituída por um mundo espetacular vago, fluido, efêmero, composto essencialmente de uma profusão de imagens descontinuadas. O que se observa, segundo Eagleton (1998), é a emergência de uma linha de pensamento que, questionando as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação, compreende o mundo

*(...) como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas, gerando, um certo grau de ceticismo em*

*relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiossincrasias e a coerência de identidades.* (p.07)

O ceticismo em relação a categorias interpretativas gerais e a exaltação da fragmentação cultural constituem o cerne da perspectiva relativista-subjetivista comumente denominada *agenda pós-moderna*<sup>8</sup>. O discurso pós-moderno, ao negar a esfera da objetividade – compreendendo-a enquanto “mito” da razão iluminista –, substituem-na pela figura da subjetividade narcísica desejante (Chauí, 2001). Nesta perspectiva, as categorias gerais ou metanarrativas, entendidas como mitos de uma razão totalitária, são rejeitadas, ao mesmo tempo em que se recusa a possibilidade de a razão propor uma continuidade temporal, captar um *sentido* da história. O tempo passa a ser visto como descontínuo, contingente, e a história, desprovida de sentido – e, conseqüentemente, de necessidade de interpretação... –, seria tecida pela *contingência*. Em lugar da universalidade do real, surge a ênfase nas *diferenças desqualificadoras*.

Para a filósofa Chauí (idem), o neoliberalismo, entendido enquanto ideologia, apresenta como subproduto principal a ideologia pós-moderna, que incide diretamente sobre o processo atual de *produção* de “diferenças”. Jameson (1996), por sua vez, afirma ser o pós-modernismo a própria lógica *cultural* do capitalismo em seu estágio atual. Os imperativos da inovação/experimentação estéticas adquirem, no contexto atual, uma função estrutural basilar, graças à necessidade, gerada pela lógica da descartabilidade, de produção de bens culturais que, como vimos, se revestem de uma aparência cada vez mais nova, supostamente *diferentes*. Assim é que, ainda segundo o mesmo autor (idem), a agenda pós-moderna estabelece uma nova *superficialidade*,

<sup>8</sup> Moraes (1996) aponta que o discurso pós-moderno e as teorias a ele relativas não compõem um corpo conceitual coerente e unificado. Wood (1999) propõe o termo “agenda pós-moderna” para referir-se às diversas linhas de pensamentos que possuem em comum a atitude cética em relação à possibilidade de superação do sistema capitalista, apresentando certo relativismo epistêmico e rejeitando valores universais, os quais, segundo esta perspectiva, negam a diversidade de experiências/culturas/identidades. Para a autora (idem), os pós-modernos conferem, assim, “ênfase na natureza fragmentada do mundo e do conhecimento humano” (p. 13). Duarte (2004) elenca, dentre as correntes de pensamento que se apresentam como subdivisões dentro da agenda pós-moderna, o pós-estruturalismo, o neopragmatismo, o multiculturalismo, e o póscolonialismo.

convertendo o mundo objetivo em um conjunto fragmentado de textos (Lyotard, 2002) e simulacros (Baudrillard, 1991), reduzindo as expressões culturais a representações superficiais, pois correspondem apenas à imagem de suas superfícies externas.

Palmer (1999) afirma que a negação das metanarrativas por parte dos pós-modernos fez com que estabelecessem uma “etiqueta especial de preço” através da qual desvalorizou-se a categoria de *classe*, compreendida enquanto apenas uma, menos importante, dentre as diversificadas e descentradas subjetividades pluralistas. Sob esta perspectiva, pode-se afirmar que a celebração da diferença concorre com a celebração da fragmentação (da realidade, do conhecimento humano), o que, segundo Moraes (2004), impossibilita qualquer política emancipatória baseada em uma perspectiva universal, totalizante, que passa a ser vista como autoritária ou, no mínimo, ultrapassada, simples “metanarrativa iluminista” que, por isso, deve ser descartada. Neste sentido, a própria categoria da “Política”, na acepção tradicional do termo – referente a uma coletividade marcada pela desigual correlação de forças (entre Estados, classes, etc.) – é excluída dos debates pós-modernos, surgindo, em seu lugar, descontinuadas lutas de políticas de identidades (Wood, 1999).

Vistas como menos “reducionistas” e mais “sensíveis” à complexidade da experiência humana, as novas categorias identitárias teriam a capacidade de a todos incluir (em suas particularidades de gênero, cultura etnia, raça, sexualidade, classe, etc.), sem privilégios ou preconceitos, rumo a uma sociedade democrática em que se reconheça e *celebre* as diferenças. Porém, a este respeito, questiona Wood (2003), não sem certa ousadia, “em que sentido seria democrático celebrar as diferenças de classe?”. Para a autora (idem), a política de identidade encontra seus limites precisamente quando tenta situar a diferenciação da identidade de classe dentro de seu projeto democrático:

*A diferença que define uma classe como “identidade” é, por definição, uma relação de desigualdade e poder, de uma forma que não é necessariamente a das “diferenças” sexual ou cultural. (...) se emancipação e democracia exigem a celebração de “identidade” em um caso, e sua supressão em outro, isso certamente já é suficiente para sugerir que algumas diferenças importantes estão sendo ocultadas numa categoria abrangente que se propõe a cobrir fenômenos sociais muito diferentes, como classe, gênero, sexualidade ou etnicidade. No mínimo, a igualdade de classe significa algo diferente e exige condições diferentes das que se associam à igualdade sexual ou racial. Em particular, a abolição da desigualdade de classe representaria por definição o fim do capitalismo (p.221).*

A superação do modo de produção capitalista é condição para a igualdade de classe. As outras categorias identitárias valorizadas pela política da identidade pós-moderna, não são, contudo, incompatíveis com este sistema, uma vez que o capitalismo é completamente indiferente às diferenças de quem explora. Neste sentido, o discurso pós-moderno da celebração da fragmentação e da diferença (superficialmente *representada*), através da política da identidade, reforça o processo de individualização através de uma suposta “liberdade de escolha” dentre as múltiplas identidades – gênero, idade, etnia, cultura, etc –, as quais privilegiam em detrimento da análise mais aprofundada da identidade de *classe* – da qual todas as outras, neste contexto de discurso dominante do sistema-capital, necessariamente derivam (Bogo, 2008, p.09). Através da celebração de uma pretensa “liberdade identitária”, o discurso funciona *ideologicamente* a fim de dissimular o aprofundamento dos antagonismos sociais, evidenciando o conceito de *identidade*, sobpondo-o ao conceito de classe social (idem).

No âmbito das discussões referentes à identidade cultural, o que se observa é a emergência de um tipo de *multiculturalismo benigno* que “apenas reformula a escala de prestígio das culturas em presença” (Stoer e Cortesão, 1999, como citado por Souza, 2002, p.94) – discurso este que contribui mais para a fragmentação e simples tolerância entre diferentes do que para a construção de um verdadeiro diálogo em uma nova perspectiva de organização social. Para Boaventura de Souza Santos (2001), o que se busca, no âmbito da afirmação das diferenças, não é a convivência sem conflitividades, mas sim a luta pela redução ao máximo das *desigualdades*, evidenciando as diferenças singularizadoras e não desqualizadoras. Assim, as injustiças das hierarquias/dominações entre culturas geram, inequivocamente, a necessidade de organização dos setores subalternizados/oprimidos, através da conscientização, para superarem os perigos dos divisionismos e construírem objetivos comuns aos diferentes grupos culturais, participando da construção do *diálogo* entre as culturas, sem veleidades de submissões, a partir da constituição de outras relações sociais, sem dominadores e dominados.

A necessidade que se impõe, portanto, é a de organização da (culturalmente heterogênea) *classe* dominada, resgatando sua *identidade coletiva de oprimidos*, a fim de que as diversificadas culturas não mais sejam simplesmente toleradas, mas sim verdadeiramente respeitadas – para que possam, enfim, viver e intervir em uma sociedade hegemonicamente dominante “sem que isso seja conseguido através da destruição da auto-imagem e da cultura do seu grupo de pertença” (CIEE<sup>9</sup>, 1995, p.13 como citado em Souza, 2002, p.93).

E é precisamente este movimento destrutivo, denominado epistemicídio (B.Santos, 2001) que marca, atualmente, as mudanças e trocas desiguais entre culturas, inscrevendo os sujeitos em sistemas de pertença hierarquizados: a “morte” do tipo de

---

<sup>9</sup> Centro de Investigação e Intervenção Educativas, na linha N. 3, “Cultura e Comunicação”.

conhecimento próprio de uma cultura local, das classes oprimidas, em benefício de uma cultura dominante, é característica, hoje, da “globalização hegemônica que canibaliza as diferenças em vez de permitir o diálogo entre elas. Estão armadilhadas por silêncios, manipulações e exclusões”. (B.Santos, 2001, p.86). A socialização dos indivíduos (e a formação de suas identidades), neste contexto, é marcada por um profundo daltonismo cultural (Stoer e Cortesão, 1999) que os impede de enxergar a pluralidade de mundividências que compõem o conjunto da sociedade.

De fato, a globalização da racionalidade capitalista pressupõe, em seus efeitos, a degradação de todas formas culturais de [re]produção social que não se integram ao sistema dominante de desenvolvimento, produzindo quantidades cada vez maiores de seres humanos “refugados”. A hegemonia da mediação monetária nas atividades sociais correspondeu à desvalorização de todos os outros modos de [re]produção social – as comunidades que ainda resistem tornaram-se “economicamente inviáveis” e são agora obrigadas a carregar o estigma do atraso e da obsolescência (Bauman, 2008), em um processo de marginalização que lhes confere uma identidade marcadamente negativa (Melo, 2002).

### **2.1.2. Inclusão subordinada**

Frei Betto (2005) sugere o termo “globocolonização”, para definir o processo através do qual suprime-se as identidades culturais locais, em prol da imposição, em nível global, de características intrínsecas àqueles que possuem maior poder econômico. Trata-se de uma dinâmica por meio da qual as culturas localizadas (não-globalizadas), são incluídas de forma subordinada ao sistema global, através da supressão daquilo que efetivamente as singulariza. Para Oliveira (2004), no interior de uma sociedade capitalista, *todas* as formas de inclusão são necessariamente *subordinadas*, visto que

atendem às demandas do processo de acumulação de capital, orientando-se pela mesma racionalidade dominante, estritamente econômica. O autor compreende o par categorial exclusão/inclusão como uma relação constitutiva do próprio modo de produção capitalista, afirmando (idem) serem duas faces de uma mesma moeda: “o círculo entre exclusão e inclusão subordinada é condição de possibilidade dos processos e produção e reprodução do capital, sendo constitutivo lógico necessário das sociedades capitalistas modernas” (p.23). Assim, entende-se que o processo de exclusão, de produção de refugo humano, é condição *sine qua non* para o próprio desenvolvimento do sistema capitalista. E o é, da mesma forma, o processo de inclusão, que consiste, em verdade, em uma *reinclusão*, porém sob uma nova perspectiva ontológica, de destituição da complexidade qualitativa do excluído e sua redução à simplicidade das determinações quantitativas da economia.

Segundo Martins (2002), a exclusão produz a desumanização de toda a sociedade, que passa a não ver ou se mostrar indiferente ao outro que nada tem, na ilusão de ser este o excluído, não se dando conta da exclusão coletiva da qual todos participam. A categoria *excluído* faz parte do discurso do *incluído*, integrado, conformado e, embora seja uma categoria recorrente em discursos que se pretendem críticos, pressupõe a naturalização da lógica *deste* sistema (capitalista), como se não houvessem possibilidades históricas de se construir um outro – circunscrevendo a identidade dos oprimidos a um tipo de efeito colateral natural do modo atual de organização social. O rótulo traduz a descartabilidade, a reificação das pessoas, sem atacar sua causa e contradições. Ademais, revela um tipo de racionalidade extremamente conservadora, respaldada na exclusão em uma sociedade eminentemente de consumo, aceitando estes valores como absolutos e o parâmetro “excluído/incluído” como definição de uma identidade definida em sua *negatividade*, de não-incluído. A



categoria *excluído* da qual se valem as atuais políticas inclusivas sustenta, em verdade, as atuais relações sociais como estáveis, rígidas, aceitáveis e até desejáveis, propondo a acessibilidade de todos nesta mesma sociedade desumanizada e consumista, prestando um desserviço às transformações sociais. Nas palavras de Martins (2002),

*Basicamente, exclusão é uma concepção que nega a História, que nega a práxis e que nega à vítima a possibilidade de construir historicamente seu próprio destino, a partir de sua própria vivência e não a partir da vivência privilegiada de outrem. (...) A ideia de exclusão pressupõe uma sociedade acabada, cujo acabamento não é por inteiro acessível a todos. Os que sofrem essa privação seriam os “excluídos” (pp.45-46).*

Neste sentido, afirma o mesmo autor (1997) que a exclusão propriamente dita não existe, pois aquilo que normalmente designamos como exclusão corresponde a processos de inclusão/integração cada vez mais precários e degradantes, à degradação da vida. Ao uso impreciso e genérico do termo, o autor propõe o conceito de *inclusão subordinada* (precária ou degradada) para analisar as formas diversificadas, porém necessariamente “degeneradas” de existência que emergem com vigor em nossos dias, por meio das políticas inclusivas que funcionam, à semelhança da política da identidade, como reafirmadoras/legitimadoras da ordem sistêmica capitalista.

Castel (1997, como citado em Peregrino, 2002) atenta para o fato de que a noção de exclusão que abaliza as políticas inclusivas permite o consentimento de políticas que compreendem os problemas sociais como fatalidades, “resíduos necessários” da lógica competitiva do “mundo globalizado”. As políticas de *inclusão*, juntamente com as políticas de *diversidade* (assente nas categorias identitárias pós-modernas), passam a ser vistas como uma questão de competência, inscrevendo-se na mesma lógica de produtividade e eficácia: “a exclusão deixa de ser um problema político, e passa a ser

uma questão de eficiência administrativa. Sai de cena a luta por direitos sociais, e entra a capacitação técnica” (Peregrino, 2002, p.06). Não é por acaso que todas as grandes empresas/corporações possuem, atualmente, *políticas de diversidade e inclusão* (ver anexo 3) – que permitem-nas gerar ainda mais lucro, seguindo a lógica *individualizante* do capitalismo tardio.

## **2.2. Ressocialização contestadora: correndo o risco de ser livremente diferente**

Se, como vimos, na fase inicial da modernidade o discurso dominante instituíu o *trabalho* como único meio para o progresso *social*, na contemporaneidade observa-se que o discurso ideológico do capital elege o *consumo* enquanto mecanismo para um progresso estritamente *individual*.

Diferentemente do que se costuma anunciar, portanto, não há uma crise das ideologias – mas apenas uma alteração e aprofundamento de um discurso dominante há muito posto em funcionamento, como forma de legitimação do desenvolvimento desenfreado do capital. Neste sentido, afirma Bogo (2008) que a agenda pós-moderna, baseando-se no processo de (extrema) individualização humana, sobrepõe o conceito de *identidade* ao de luta de classe social. Em contraposição a este(s) paradigma(s) emergente(s), propõe o autor analisar as identidades segundo o referencial da teoria marxista centrada nas leis da dialética, a fim de deixar transparecer a relação inequívoca e de subordinação entre as diversas identidades privilegiadas nas discussões atuais (como de gênero, etnia, nacional, cultural, etc.) e a identidade de classes, de exploradores/explorados, e pela oposição e luta entre elas, explicitando a essencial correlação de forças atual: “de um lado as forças que impõem a ordem e de outro as que se colocam contra ela, procurando subvertê-la, negando-a, e ao mesmo tempo, como forma de superação, afirmando outra ordem” (p.09).

Sob esta perspectiva, a reivindicação do direito à diferença (étnica, sexual, de gênero, cultural, etc.) só adquire potencialidade subversiva, realmente transformadora, no contexto da luta essencial pelo *direito a ter direitos* (Arendt, como citada em Gohn, 2005), por meio de uma ação cultural que fortaleça referências identitárias coletivas, capazes de unificar as diversas lutas por posições identitárias outras, que não aquelas atualmente hegemônicas, a fim de que não mais sejam apenas *toleradas*, ou incluídas de forma subordinada no sistema social, segundo uma racionalidade baseada em subjugações e preconceitos.

Para tanto, torna-se necessário, segundo Rummert (2007, pp.89-90), combater o modelo atualmente dominante de interiorização de uma identidade pessoal “em que os indivíduos supostamente prescindem de referências coletivas para situar-se num novo modelo de sociedade que supervaloriza a individualidade”. Ao contrário, unificadas em torno de uma referência identitária coletiva – a de classe *oprimida* (a qual todas compartilham) – as diversas posições (sociais/identitárias) não-dominantes adquirem a força política necessária para dinamizarem uma cultura assente em outra ordem, orientada por uma nova ética universal, comum a toda a humanidade, e sob a qual se estabeleça uma nova relação, dialógica e *horizontalizada*, entre as diversificadas formas de experienciar e pronunciar o mundo (Freire, 1996).

Trata-se de um processo eminentemente educativo, não apenas como esforço de uma socialização integradora, mas como [res]socialização contestadora de práticas, valores e concepções (Caldart, 2007), voltada para a conscientização da necessidade de democratização radical da sociedade, através da instauração de uma cultura de participação (Bogo, 2008) que resgate a capacidade de auto-determinação humana e possibilite a aprendizagem para amar a alteridade (Bauman, 1999). Trata-se de “reconstruir as identidades destruídas, superar as que oprimem e propor a emancipação

das novas identidades” (Bogo, 2008, p.22), de pessoas *humanizadas*, que possam “fazer uma sociedade que nos faça ser melhores; que nos dê função social e política; que nos permita amar intensamente e cultivar a dignidade como parte da cultura e da nova identidade” (Freire, 1996, p.47).

### **2.2.1. Identidades reconstruídas**

Adhemar Bogo, em “Identidade e Luta de Classes” (2008), aponta como principais consequências do avanço desenfreado do capital, em seu estágio atual, a perda da capacidade de perceber as diferenças, “tanto para questioná-las quanto para aceitá-las” (p.13) e o declínio da cultura de participação na vida pública, dissolvendo a consciência coletiva dos problemas e das soluções comuns e instituindo uma crescente inabilitação para estabelecer referências identitárias sólidas, visto que estas baseiam-se na percepção das diferenças contrárias.

Com efeito, segundo a concepção dialética de identidade, esta pressupõe processos de identificação, sendo complexa e heterogênea, pois que se reatualiza incessantemente a partir de uma base material concreta. Neste sentido, a identidade, processual e mutável, não permanece idêntica a si mesma ao longo do tempo, pois trata-se de uma dinâmica na qual o indivíduo busca diferenciar-se de um “outro” e procura, simultaneamente, estabelecer um *nexo comum de pertença* com outros. Para Bauman (1999), as pessoas moralmente maduras são aqueles seres humanos que cresceram a ponto de “precisar do desconhecido, de se sentirem incompletos sem uma certa anarquia em suas vidas, que aprenderam a amar a alteridade” (p.54). Assim, a constituição de uma identidade verdadeiramente human[izad]a requer a aprendizagem para a relação amorosa (Freire, 1996), para a *convivência* dialógica – porém conflitiva (no sentido *criativo* do conflito) – com a *outridade*, complementar a esta identidade:

*(...) no jogo democrático e no espaço da complexidade, a identidade não é apenas a afirmação do uno na intolerância aos demais; é a reconstituição do ser pela introjeção da outridade – a alteridade, a diferença, a diversidade – (...), através de um diálogo de saberes. (Leff, 2006, p.298).*

A inseparabilidade entre identidade e outridade está presente também na perspectiva sociológica de Dubar (1997), que conceitua a identidade enquanto dualidade essencial (divisão do “Eu”) entre identidade para si (biográfica) e identidade para o outro (relacional). À primeira corresponde a forma como o indivíduo vê a si próprio, ao saber-se quem é, ou ainda, o “Eu” com o qual se identifica. Quanto à segunda, trata-se da percepção do(s) Outro(s), que interage(m) com o indivíduo, ou seja, do “Eu” atribuído pelo Outro, ao indivíduo.

Estas “instâncias identitárias” encontram-se complexamente inter-relacionadas, e é por meio de sucessivas *socIALIZAÇÕES*, isto é, ao interagir com outros, que o indivíduo opera uma dinâmica de construção-desconstrução-reconstrução de sua identidade. Dubar (idem) compreende a identidade como autocompreensão de si mesmo e dos outros dentro de um espaço social determinado, isto é, a identidade se constrói junto com, ao lado de outros, condicionada tanto por fatores estruturais como por sua história particular. A identidade constitui, portanto uma construção social, jamais completamente finalizada, permanentemente redefinida a partir da *convivência dialógica* com o Outro, pois, como afirma Ledesma (1998, como citado em Souza, 2002),

*(...) al reconocer al otro estaremos reconociéndonos a nosotros mismos. Concebir la existencia del otro es avanzar en la comprensión y admisión de nuestra propia historicidad. Se el otro existe...posibilita que nosotros mismos nos cercatemos*

*de los límites históricos, geográficos, políticos, en suma, culturales de lo nuestro propio sistema de valores.* (p.66)

As identidades [re]constituídas apresentam, inequivocamente, expectativas de continuidade histórica ainda a ser realizada: nosso comportamento social traduz tanto a manifestação daquilo que somos como a antecipação daquilo que queremos ser, ou alcançar – por isso, todo ser social é um ser cultural incompleto (Stoer e Cortesão, 1999), pois sua “identidade não se esgota na representação do momento presente, porque envolve, também e necessariamente, esse vir-a-ser, não no sentido metafísico que vem do além da história, mas no sentido que as expectativas criam para o futuro.” (Souza, 2002, p.58). De fato, só o ser humano é dotado dessa capacidade de “antecipar, em gestos e atitudes, aquele ser que só seremos completados no futuro” (idem).

Certo é que a identidade só pode ser constituída a partir da existência da cultura, sua base, e referencial primeiro. Para Castells (2002) em uma cultura marcadamente desigual, “a construção social da identidade sempre ocorre em um contexto marcado pelo poder” (p.24) – assim, podemos compreender porque a própria identidade adquire, na vida social, além do aspecto cultural, teor *político*. A partir desse pressuposto, o autor diferencia três formas e origens de construção identitária, a saber:

- identidade legitimadora: forjada/fomentada por instituições dominantes a fim de expandir e *manter* a dominação sobre as forças sociais dominadas;
- identidade de resistência: gerada a partir da *reação* de atores sociais em posições dominadas que erguem trincheiras de resistência para sobreviver;
- identidade de projeto: gerada quando estes mesmos atores criam *alternativas culturais* e constroem uma nova identidade, capaz de redefinir sua posição na sociedade e, inclusive, de lograr a transformação das estruturas sociais.

Segundo esse esquema, as formas identitárias estão, inevitavelmente, marcadas ou pela aceitação/manutenção do presente, ou pela resistência a ele, isto é, pelo desejo de destruição/transformação do poder presente. A referência identitária de classe oprimida, orientada precisamente pela transformação das estruturas sociais, estabelece as bases para a construção de uma identidade de resistência (Bogo, 2008), que pode vir a ser superada, através de ressocializações em coletividades organizadas para a ação transformadora, pela identidade de projeto.

Para Adhemar Bogo, porém, quando a identidade de resistência carece de um projeto *coletivo* de transformação social tende a estagnar, perdendo sua dinâmica e potencial subversivo, podendo inclusive retroceder à identidade legitimadora. De forma que a identidade deve “perseguir um projeto, em negação do projeto dominante e, sem ignorá-lo, ultrapassar os limites por ele impostos” (p.119), formulando um projeto que inscreve os atores sociais (até então subordinados) em outro universo de relações sociais (Gohn, 2005), horizontalizadas. Bogo (2008) aponta a dinâmica interna de reconstrução da identidade de projeto, atentando para o fato de que um projeto se formula combatendo outro, e é neste combate que vamos nos conhecendo e nos estabelecendo enquanto coletividade, pois “resistir simplesmente seria voltar ao conceito estático de identidade de Aristóteles; significaria tentar preservar o patrimônio cultural explorador” (p.120).

Assim, à terceira forma identitária proposta por Castells, Adhemar Bogo acrescenta que o projeto, além de cultural, precisa ser político (e consciente), a fim de formar, enfim, uma *identidade emancipada*, pois “sem alcançar a transformação das estruturas de poder e dominação na sociedade capitalista, a identidade emancipada não se manifesta, pois não se configura numa opção real” (pp.59-60).

Nesta perspectiva de reconstrução identitária a partir de um projeto político e cultural, o autor (idem), assumindo a definição dialética de *identidade*, enquanto luta dos contrários em constante transformação, afirma que o ser humano, constante vir-a-ser, pode *aprender* a intervir no rumo da história (individual e coletiva), dando-lhe outro destino. Nesse sentido, o autor fala em *identidades reconstruídas*, as quais, vinculadas à referência identitária coletiva de classe, se constituem “quando há reações concretas de lutas para não aceitar passivamente aquilo que está estabelecido por força da classe dominante” (p.118), tendo como horizonte potencial a construção de uma nova ordem social, de uma contra-hegemonia de origem popular (Gohn, 2005).

No processo educativo de reconstrução identitária a partir de referências coletivas das contradições de classe (antagonismo fundamental do sistema-capital) forma-se, segundo Bogo (2008) a consciência, compreensão crítica da realidade imediata e das forças políticas atuantes que a configuram; esta, elevando-se, constitui-se em autoconsciência, isto é, o que de fato queremos fazer de nós mesmos enquanto classe oprimida. A autoconsciência está permeada não apenas pela crítica, mas inclusive por sentimentos – de indignação e revolta, e também de esperança e alegria, refletindo a capacidade de sonhar, e projetar para si e para outros, um futuro justo e digno. A consciência e a autoconsciência constituem aquilo que o autor denomina *identidade consciente*, uma identidade pessoal que, produzida a partir da coletividade e enraizada na auto-estima, projeta-se para além de si, permitindo o encontro do que alguém está sendo com o aquilo pode vir a ser (Freire, 1978).

A identidade consciente é permanentemente reconstruída, enraizada no passado e projetada no futuro, formando-se através de um processo de conscientização tanto em relação à experiência acumulada (pessoal e histórica) quanto às perspectivas que se abrem a partir da intervenção do sujeito coletivo na realidade, num constante



movimento dialético de [auto]superação, posto em funcionamento pela ação transformadora do sujeito sobre sua própria realidade. Assim, a reconstrução identitária com vistas a uma identidade emancipada requer, necessariamente, a [auto]conscientização para as possibilidades de mudança, a qual pode processar-se por meio da *práxis* revolucionária, definida por Konder (1992) como a

*(...) atividade concreta pela qual os sujeitos humanos se afirmam no mundo, modificando a realidade objetiva e, para poder alterá-la, transformando-se a si mesmos. É a ação que, para se aprofundar de maneira mais consequente, precisa da reflexão, do autoquestionamento da teoria; e é a teoria que remete à ação, que enfrenta o desafio de verificar seus acertos e desacertos, cortejando-os com a prática. (p.115)*

A *práxis* revolucionária consiste em uma ação cultural que compreende uma dinâmica essencialmente educativa, em que a toda ação requer uma reflexão, pois toda prática compreende a aprendizagem/formulação de uma teoria. A reflexão crítica da realidade e a intervenção consciente transformam o meio, mas essa transformação só ocorre se o ser social transformar-se também. Assim, entende-se que a formação da identidade consciente, primeiro passo para a construção de uma identidade verdadeiramente emancipada, só pode ser cultivada no contexto de uma cultura de participação (Melo, 1994), na qual a ação transformadora se dá pelo desenvolvimento da *autonomia* dos sujeitos.

Instaurando formas políticas democratizadas de debate e decisão, de ação coletiva de luta, de gestão autônoma (Canário, 2007) e responsável do destino comum, a cultura participativa promove, por meio do processo de empoderamento, a revitalização da vida social e da própria identidade cultural dos sujeitos através da construção de formas solidárias de relações sociais (Bogo, 2008), fazendo as pessoas aprenderem, pelo método do ver, julgar e agir, sobre si mesmas e a respeito da coletividade, em um

espaço dialógico ao mesmo tempo singularizado e coletivizado (Fernandes, 1999). Compreende-se, dessa forma, que a perspectiva de formação da humanidade do ser humano, assente na dialogicidade crítica, caminha lado a lado com o processo de transformação da ordem social atual, da eliminação das formas de reprodução social baseadas na exploração do homem pelo homem, por meio de uma ação *coletiva*, que permita reconstruir a própria História

*(...) como possibilidade que se tece na luta de mulheres e homens que buscam a sua humanidade, ou melhor, que a constroem, propõem a produção de consensos localizados a partir de diferenças nas quais encontramos elementos do nosso diálogo e, também – por que não – de nossa radical igualdade em construção na história. Levamos, assim, a nos redescobrir universais, enquanto sujeitos de direitos, desde e para afirmar nossa singularidade.* (Souza, 2002, p.213)

### **2.2.2. Diálogo intercultural crítico: reinvenção coletiva da vida**

A proposta da educação intercultural crítica encontra-se precisamente situada nesta “trincheira”, dos amplos processos de luta contra as desigualdades econômico-sociais e subjugações histórico-culturais, pela construção de democratizações verdadeiramente participativas a partir das quais torna-se possível afirmarmos nossas singularidades e diferenças. Assim, segundo os teóricos da interculturalidade crítica (Stoer e Cortesão, 1999; Souza, 2002), a (re)criação de uma identidade cultural orientada para a convivência dialógica com o Outro só se torna possível a partir da vinculação do indivíduo com um coletivo diversificado, heterogêneo, porém que transmita um mesmo projeto, comum e alternativo, de organização social:

*(...) o coletivo deve ser o cenário, o espaço de construção das vontades, através do pluralismo das ideias, de seus confrontos, e da formulação de linhas comuns que*

*possibilitem a canalização das vontades individuais em vontades coletivas. O coletivo deve ser, portanto, o campo por excelência de ações culturais pluralistas. Ainda que os sujeitos destas ações tenham objetivos comuns e reivindicações iguais, os fins pelos quais aquelas ações se organizam devem contemplar a diversidade e a diferença.* (Gohn, 2005, p.107)

A teoria da educação intercultural crítica emerge como uma corrente de pensamento contra-hegemônica, pois fomenta preocupações emancipatórias face à individualização da responsabilidade e ao combate ao daltonismo cultural, sustentando a criticidade ética e política baseada na justiça social a favor da conquista da cidadania por setores oprimidos. A educação intercultural crítica refere-se diretamente, segundo Stoer (2001, como citado em Souza, 2002) a buscar o aprofundamento da democracia através da consolidação de direitos (inclusive culturais), sendo necessário, para tanto, o reestabelecimento das *subjetividades* dos atores sociais, por meio de processos de empoderamento que potencializem a autonomia dos sujeitos.

A interculturalidade crítica resgata o sentido transformativo da educação, enquanto formação da humanidade nos sujeitos: a busca de ser cada vez mais humano, como resposta à nossa radical inconclusão (B.Santos, 2001), constitui o cerne desta proposta pedagógica. Nesta perspectiva, a formação humana deve, nas palavras de Souza (2002), orientar-se no sentido de

*(...) desenvolver a capacidade de identificar e de se indignar com as injustiças, as explorações, as desigualdades, as exclusões, subordinações e dominações de que são alvo as relações entre os diferentes, além de se criarem as condições da convivência e da aceitação crítica das diferenças, promovendo as possibilidades do enriquecimento mútuo, tanto material quanto cultural, de desenvolvimento das subjetividades pessoais e grupais. (p.107).*

Trata-se, decerto, de uma mudança *integral*, tal como nos ensina Paulo Freire (1978), de uma aprendizagem intelectual, sensível e prática: a conscientização, o emocionar-se, o agir, estão inteiramente interrelacionados na dinâmica da formação humanizada. Neste sentido, a aprendizagem da convivência dialógica assente na democratização radical da sociedade, tal como o prevê a perspectiva intercultural crítica, assemelha-se, em muito, ao processo pedagógico que o educador definiu como *síntese cultural*, conceito central para compreender o sentido da formação humana no interior da proposta intercultural crítica, o qual tentaremos explicar de forma breve, a seguir.

Na tentativa de inverter o modo de relação educador-educando, o educador (Freire, 1985) desenvolve os conceitos de invasão cultural e síntese cultural, a fim de distinguir paradigmas relacionais (educativo-formativos) antidualógico e dialógico. A invasão cultural, enquanto ação [educativa] antidualógica, consiste na imposição, através de processos de socialização, de determinada visão de mundo que, naturalizando a cisão social fundamental entre opressores-oprimidos, torna-a a-histórica – alienando os indivíduos de sua potencialidade transformadora e capacidade de autodeterminação. O processo de construção de identidades a partir da introjeção desta visão torna-se um obstáculo cultural na medida em que esta alienação, fazendo com que o invadido/oprimido veja a realidade sob a ótica do invasor/opressor, inibe sua expansão criativa, impedindo a escolha moral pelo engajamento na luta pela transformação social e valorização cultural.

Contrariamente a este tipo de socialização, a síntese cultural, enquanto [rel]ação [educativa] dialógica, é perpetrada através de um tipo de relação pedagógica (aqui amplamente considerada, no contexto dos processos sociais) que promova a inclusão dos sujeitos em seu próprio mundo cultural para, a partir da consciência deste mundo,

entrar em diálogo com outras culturas<sup>10</sup> (Caldart, 2007, pp.87-88). Nesta perspectiva, o processo de formação humana é pensado como uma relação de profunda reciprocidade, por meio de uma dialogicidade problematizadora essencialmente horizontal, fundada em uma matriz crítica e geradora de criticidade.

Freire (1978) aprofunda os sentidos da educação humanizadora, definindo-a enquanto processo/experiência de ressocialização que, voltada à atividade cultural da *práxis* social, deve prestar-se ao desenvolvimento e mútua fecundação da(s) cultura(s) – afirmando, enfim, que o ato educativo comprometido com mudanças sociais pode contribuir para democratização radical da sociedade e para o enriquecimento cultural dos diferentes sujeitos envolvidos no ato pedagógico. O educador atenta para a potencialidade humanizadora da cultura (Souza, 2002), compreendendo que a educação deve ter como princípio fundador e conteúdo substantivo o diálogo, enquanto reflexão[crítica]-ação[transformativa]:

*(...) a existência, porque humana, não pode ser muda, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras, com que os homens transformam o mundo. Existir humanamente, é pronunciar o mundo, é modificá-lo. O mundo pronunciado, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos pronunciantes, a exigir deles novo pronunciar. (Freire, 1985, p.92).*

Entende-se, desta maneira, como a educação, enquanto processo social, pode funcionar tanto como mecanismo de conformação dos sujeitos com sua socialização prévia, por uma adesão identitária resignada ao paradigma relacional hegemônico-homogêneo pré-estabelecido, reproduzindo as mesmas relações de dominação; ou, ao contrário, como mecanismo de formação de sujeitos críticos que,

---

<sup>10</sup> Para Freire (1985), os homens, em relação ao mundo, podem se encontrar em três estágios: imersão, emersão e inserção. No primeiro o homem encontra-se totalmente envolvido pela realidade, portanto não consegue pensá-la, refletir sobre a mesma. Já no segundo estágio, há o desenvolvimento da capacidade humana de distanciar-se da realidade, objetivando-a. Quanto à inserção, este implica o retorno do homem à realidade para transformá-la por meio da *práxis*.

questionando/polemizando sua própria socialização, fazem-se capazes de (re)construir suas identidades com base em relações cooperativas dialógicas, orientando-se por uma nova ética fundada no respeito às diferenças (Freire, 1992). Trata-se, segundo Olivé (1999, como citado em Souza, 2002), do aprendizado, por parte do indivíduo, da capacidade de admitir a possibilidade de fazer as mudanças necessárias em sua própria cultura para a convivência dialógica com os outros. Freire (2006) defende, neste sentido, a educação enquanto humanização da nossa condição de vir-a-ser, enquanto formação de um humanismo

*(...) que, recusando tanto o desespero quanto o otimismo ingênuo, é, por isto, esperançosamente crítico. E sua esperança crítica repousa numa crença também crítica: a crença em que os homens podem fazer e refazer as coisas; podem transformar o mundo. Crença em que, fazendo e refazendo as coisas e transformando o mundo, os homens podem superar a situação em que estão sendo um quase não ser e passar a ser um estar sendo em busca do ser mais. (p.24).*

A viabilidade do projeto humanista de Freire requer, certamente, a adoção de uma postura intercultural crítica, no sentido em que Souza (2002) refere-se quando reflete sobre a construção de uma identidade cultural humanizada, formada, necessariamente, a partir da *convivência com as diferenças singularizadoras*, e não desqualizadoras. Não se trata, decerto, de buscar uma marca distintiva da identidade – pois os indivíduos pertencem, simultaneamente, a diversos âmbitos identitários (Ledesma, 1998, com citado em Souza, 2002) – mas sim de pensar a formação de um sujeito social e individual capaz de administrar e organizar as diferentes dimensões da experiência coletiva e das singularidades que ela vai configurando. O diálogo crítico estabelecido a partir das diferenças singularizadoras nos permite aprender com os conflitos sociocognitivos gerados entre os saberes que cada um possui, construindo

sínteses únicas a partir da pluralidade de mundividências. É no confronto dos saberes que conformam os processos de ressocialização aprendemos, construímos novos saberes e adquirimos condições de construir novas formas de convivência (Souza, 2002).

A interculturalidade crítica consiste, portanto, em uma proposta assente em princípio ético e político de justiça social, em uma ideologia *expansiva* e *emancipatória*. Nesta perspectiva, a formação human[izad]a corresponde a processos de ressocialização que se conformam por experiências de *reconhecimento* e *reinvenção* construídos com/por/para os sujeitos oprimidos a fim de que construam/elaborem/apropriem-se de novos valores e conhecimentos, tendo em vista o estabelecimento de outras relações sociais, baseadas em uma racionalidade contra-hegemônica, essencialmente dialógica. Para Souza (idem), a educação consiste precisamente em processos/experiências de ressocialização orientados a aumentar e consolidar as capacidades individuais e coletivas dos sujeitos populares mediante a recuperação e recriação de valores, e a produção/apropriação/aplicação de conhecimentos que permitam a estes sujeitos desenvolverem propostas mobilizadoras para a ação coletiva de transformação da realidade, superando sua própria condição de oprimidos, com vistas à conquista da cidadania.

O confronto (cultural) entre as diversificadas visões e práticas pessoais e coletivas permite a aquisição de uma nova compreensão da realidade que vai sendo, individual e coletivamente, transformada e reconstruída, em uma outra perspectiva, mais humanizada. Somente a partir desta dinâmica de conscientização-transformação é que se torna possível a construção de uma nova relação entre culturas, que fomente a mútua fecundação e enriquecimento cultural dos sujeitos, não mais permitindo a justaposição de culturas ou o poder de uma sobre outras, mas baseando-se

*(...) na liberdade conquistada de mover-se cada cultura no respeito uma da outra, correndo o risco livremente de ser diferente, sem medo de ser diferente, de ser cada uma 'para si', somente como se faz possível crescerem juntas e não na experiência da tensão permanente, provocada pelo todo-poderosismo de uma sobre as demais, proibidas de ser.* (Freire, 1992, p.156, grifos nossos)

A revitalização das diversificadas culturas locais, assim como a convivência efetiva entre diferentes só se torna viável em uma nova perspectiva de organização social, no movimento de fazer-se humano nas circunstâncias, fazendo-as mais humanas (Caldart, 2007). A pluralidade de mundividências que marca as identidades culturais requer assim a assunção de uma nova ética fundada no respeito às diferenças, e determinados posicionamentos ideológico-políticos e epistemológico a partir do qual analisar-se-ão as possibilidades de diálogo entre culturas, entre os diferentes saberes, e racionalidades. Souza (2002), em estudo sobre a possibilidade de se estabelecer uma relação cooperativa entre as culturas aposta no *diálogo crítico*, afirmando que as formas de convivência entre culturas, se assumidas *conscientemente*, ainda que não supere todos os conflitos, pode potencializá-las (mutuamente) em seu desenvolvimento. Assim, deve-se atentar para as possibilidades do ser humano *coletivamente* reinventar[-se], tanto no que se refere à sua identidade cultural quanto à vida social, buscando, como nos ensinou Paulo Freire (1992), construir a unidade na diversidade, enquanto

*(....) a eficaz resposta dos interditados e das interditadas, proibidos de ser, à velha regra dos poderosos: dividir para reinar. Sem unidade na diversidade não há como sequer as chamadas minorias lutarem (...) pelos direitos mais fundamentais, mais, se se pode dizer, mínimos, quanto mais superar as barreiras que as impedem de “ser si mesmos” ou “minorias para si”, mas com as outras, e não umas contra as outras.* (p.151)



Essa “unidade diversificada” só se torna possível quando os setores oprimidos se constituem como *forças culturais* novas, organizadamente lutando pela radicalização da democracia: a luta pela unidade na diversidade é, portanto, uma luta *política*, pois implica a “mobilização e organização das forças culturais, em que o corte de classe não pode ser desprezado” (idem, p.157).

### **2.2.3. O cultivo de uma outra cultura**

Para Souza (2002), os processos e experiências de ressocialização ou, ainda, de socialização da contra-ordem (Caldart, 2007), tem encontrado, atualmente, espaço privilegiado nos movimentos sociais populares, uma vez que a dinâmica de luta desses movimentos permite a reconhecimento e a reinvenção de si e da sociedade, base do processo formativo da *humanidade* nos sujeitos. Caldart (idem) assevera que os movimentos sociais constituem, neste sentido, um “princípio educativo”, um “todo educante” que não ensina, mas problematiza e reinventa valores, criando uma nova cultura de cultivo da humanidade, através do aprendizado coletivo das possibilidades da vida (Tierra, 1996, como citado em Caldart, 2007). A dinâmica da luta pela emancipação social corresponde, decerto, a um processo educacional, pois supõe a aprendizagem, na ação transformadora, de formas novas de relações sociais, de um paradigma relacional dialógico-cooperativo, essencialmente contra-hegemônico.

Assumindo uma perspectiva ideopolítica da educação, Souza (2007, pp .38-39) compreende a pedagogia como o resultado da reflexão crítica sobre os problemas de [auto]determinação social, na perspectiva dos interesses de grupos culturais. Neste sentido, e a partir da teoria do conflitivo da ação educativa, o autor (idem) aponta que os movimentos sociais populares podem ser considerados como *locus* educativo privilegiado na medida em que consistem em um espaço de negociação gnosiológica

por meio da qual as necessidades populares transformam-se em demandas sociais coletivamente elaboradas na forma de projetos emergenciais e históricos que pressupõem uma nova ordem social (idem). Nesta perspectiva, a construção de novos saberes, entendida como *confronto* de saberes, consiste em uma dinâmica de reconhecimento que permite aos sujeitos envolvidos reelaborarem os significados prévios adquiridos no processo de socialização mediante problematizações para construir, coletivamente, outras representações sociais (idem).

Trata-se, portanto, de uma experiência cultural significativa, transcendente, que gera *contradições carregadas de futuro*: “são imaginários mais ricos, ideologias expansivas para uma intervenção social eficiente e eficaz” (idem, p.50). Assim, pode-se dizer que as ações coletivas dos movimentos sociais, em sua dimensão educativa, *cultivam* uma nova cultura, orientada para a “modificação completa das formas de convivência nas sociedades” (idem, p.63) através do aprimoramento da competência humana para as práticas de reconhecimento e reinvenção, isto é, através do desenvolvimento de processos de ressocialização da existência human[izad]a.

O processo de ressocialização dinamizado no interior desses movimentos – culturalmente diversificados, porém unificados em torno de uma referência identitária coletiva – engendrado por meio da *práxis* revolucionária, coloca o sujeito histórico-epistêmico em polêmica com a própria cultura, com suas experiências anteriores, permitindo-lhe a ressignificação do seu mundo, compreendendo de uma nova maneira, mais ampla e consistente, sua própria realidade. Ao criarem condições de os sujeitos gerirem processos e experiências de intercomunicação/interação entre a multiplicidade de culturas em presença, esses movimentos garantem a recuperação, a valorização, a produção e a apropriação de novos valores e conhecimentos pelos sujeitos envolvidos, fortalecendo assim suas identidades culturais. Para Souza (2002), aos sujeitos de

identidades culturais diversificadas, quando partilham a mesma referência identitária coletiva de classe oprimida que os une e os permite estabelecer entre si o diálogo intercultural, torna-se possível

*(...) introduzir novos elementos nas culturas em que cada um experimentou na sua socialização, provocando deslizamentos que podem permitir a vivência de novas experiências. Experimentar novas formas de fazer e de dizer configura outras formas culturais, possibilitando nova socialização ou ressocialização. (p.209)*

Como nos ensina Paulo Freire (1996), “a questão da identidade cultural (...) tem que ver diretamente com a assunção de nós por nós mesmos” (p.47) e, considerando que esta autodeterminação ou *autonomia* (inclusive para gerar novas sínteses culturais) figura como a principal aprendizagem na dinâmica da luta política e cultural dos movimentos sociais populares contra-hegemônicos (Canário, 2007, p.19), compreende-se de que maneira as práticas pedagógicas sociais destes movimentos podem potencializar e revitalizar as diversificadas identidades culturais dos sujeitos envolvidos.

Neste sentido, nos propusemos a investigar, no capítulo seguinte, as alternativas culturais de construção de uma nova identidade, na perspectiva do engajamento na luta por justiça social considerada enquanto dinâmica de ressocialização, e sua possibilidade humanizadora através da revitalização das identidades culturais locais, da classe oprimida. Para tanto, procedemos à análise do sentido sociocultural e da dimensão educativa/formativa da atuação social do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, do Brasil.

*É preciso olhar para a realidade armados*

*da visão de um outro mundo melhor.*

**(Apolônio de Carvalho)**

### **Capítulo 3: O MST como matriz de formação humana**

#### **Introdução**

A fim de melhor compreendermos os sentidos [trans]formativos do processo de ressocialização contestadora posta em funcionamento pela dinâmica da luta do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra procedemos, inicialmente, neste capítulo, ao estudo (em linhas gerais) da origem histórica das contradições sociais brasileiras as quais geraram as condições para as [re]ações populares de rebeldia organizada, no Brasil – das quais o MST aparece, atualmente, como herdeiro e continuador.

### **3.1. Breve histórico da cerca no Brasil**

Fruto de contradições históricas geradas por uma estrutura fundiária extremamente desigual, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, gestado no próprio interior das diversas lutas pela terra que se travam no meio rural brasileiro, surge, no cenário sociopolítico nacional, como herdeiro de uma longa tradição de resistência e enfrentamento ao monopólio da terra pela classe dominante, reivindicando a reforma agrária em um confronto com o histórico processo de concentração de terras. É fundamental compreender a importância do tema fundiário e da concentração de terras no processo de desenvolvimento do modelo de concentração de riquezas no Brasil, que permeia toda sua história: as relações de poder e a verticalização das relações sociais estão, neste país, intrinsecamente ligadas à questão fundiária.

De fato, contrariamente ao que se passou em todos os outros países americanos, nunca houve no Brasil a reforma agrária e a inexistência de uma política pública que democratizasse o acesso à terra inviabilizou um desenvolvimento autônomo e sustentável da sociedade como um todo; os sucessivos governos, orientando toda a atividade produtiva para solicitações externas, alheias às necessidades da população, criaram uma dependência econômica que jamais foi superada.

Em toda a história do país, o cultivo de produtos destinados à alimentação humana diária sempre ocupou posição secundária na agricultura. A base do sistema agrícola instituído nos tempos coloniais, fundado com o monopólio da terra aliado à monocultura voltada para a exportação, perdura até os dias de hoje, configurando a atividade agrícola brasileira como uma organização essencialmente mercantil, na qual o fator econômico exerce primazia sobre as necessidades sociais da população interna.

Historicamente, observa-se o estabelecimento de uma classe dominante intocável, constituída por donos de imensas propriedades rurais (os latifúndios) que, por meio da concentração fundiária, monopolizam o poder político do país; através de sucessivas alianças com os governos instituídos, esta elite sempre garantiu a defesa de seus interesses econômicos, mesmo a custos sociais. O comprova o fato de que, antes de se abolir a escravatura, em 1888, o governo brasileiro criou, em 1850, a Lei de Terras, mercantilizando o acesso à terra e impossibilitando, assim, que a camada popular adquirisse uma propriedade rural. Até então, a aquisição de terras era feita, legal e oficialmente, pela ocupação. A posse (e não o título de propriedade) era concedida àqueles que, após ocuparem a terra, mantivessem determinado índice de produção agrícola regular – repassando parte dos lucros para a Coroa Portuguesa, na forma de impostos. Com a Lei de Terras, passou-se a caracterizar dono da terra aquele que possuía um registro, independentemente do volume de atividade produtiva, o qual só poderia ser obtido através da *compra* de um título de propriedade. Para Pressburger (1986), a Lei de Terras de 1850 é o marco da atual estrutura fundiária brasileira e, inclusive, na forma como se define a própria terra. Segundo o autor (*idem*), a partir desta Lei, a terra é desnaturalizada, convertida em uma mercadoria, definida a partir da lógica capitalista enquanto propriedade privada, podendo ser comprada ou vendida.

Antes, portanto, a terra não era uma mercadoria – mercadoria eram os escravos, comprados e vendidos para *trabalharem* a terra (diferentemente de hoje, quando a mercadoria é a força de trabalho e o trabalhador é “livre” para vendê-la). Assim é que, no Brasil, “antes de se libertar os homens, escraviza-se a terra” (Baldez, 2002, pp. 98-99): a partir daí garantiu-se a perpetuação do monopólio da terra – apenas os grandes latifundiários, isto é, a elite já instituída, possuía meios financeiros para realizar a compra do título de propriedade.

Para Miguel Pressburger (1986), a propriedade capitalista da terra gera inúmeros problemas de diferentes ordens (sociais, políticas, econômicas), uma vez que concede “ao proprietário – pelo simples e único fato de ser proprietário – o direito de se apropriar não apenas de riquezas sociais, porém, mais que isso. Dá o poder político de garantir a constante reprodução dessa situação” (p.97). De tal forma que a propriedade da terra pode ser compreendida como uma relação social, pois dinamiza, no capitalismo, um processo que envolve trocas, mediações, contradições, articulações, conflitos, movimento, transformação (Martins, 1981, como citado em Fernandes, 1999) e sua apropriação, controle e particularmente sua *concentração* por uma determinada classe, pode e quase sempre significa o domínio político-econômico de um determinado lugar. Assim, a partir da Lei de 1850, a terra passa a reproduzir a relação social do capital, baseada na expropriação e na exploração, criando, de um lado, exploradores, e de outro, explorados, produzindo tanto a fartura quanto a fome – caráter inerente da contradição do desenvolvimento capitalista (Fernandes, 1999).

É importante atentar para o fato de que atualmente, principalmente as autoridades, justificam a concentração da propriedade da terra a partir do estabelecimento das capitanias e das sesmarias, pelos portugueses. Justiça histórica seja feita: esta é uma forma de falsear a natureza política da questão, remetendo-a para um

passado longínquo, e culpando todo um povo pela estrutura desigual da sociedade brasileira – gerando, inclusive, preconceitos de ordem *cultural* e étnica. A origem da atual concentração data de pouco mais de cem anos, pois, antes disso, não há como falar em propriedade privada da terra, muito menos em latifúndios, causa originária dos abismos sociais brasileiros.

O latifúndio, principal unidade de produção agrícola brasileira, baseado na agricultura comercial extensiva e em larga escala para exportação, apresenta alto índice de degradação e expoliação dos recursos naturais e humanos; de fato, diferentemente das cidades, nas quais os investimentos capitalistas *estruturam*, edificando projetos em nome do progresso, a lógica do avanço do capital no campo *dissolve*, desestrutura, extermina o já feito e praticado por séculos e milênios. O aumento da intensidade do caráter concentrador da terra, através do processo de mecanização das lavouras posta em funcionamento a partir de 1970 como parte da política agrária introduzida pela ditadura militar, provocou, no Brasil, um intenso êxodo rural.

A implementação da agroindústria desenvolvida como extensão da estrutura industrial, redefine o papel da agricultura: o projeto de modernização da produção no campo transforma o latifúndio em uma grande empresa capitalista. Não obstante, a intensa modernização tecnológica das grandes propriedades rurais promovida pela política agrícola dos governos militares não eliminou as formas tradicionais de relações de trabalho; o desrespeito às leis trabalhistas aumentou consideravelmente, e inclusive observou-se, à essa época, ao ressurgimento do trabalho escravo no meio rural<sup>11</sup>. Assim, apesar de, historicamente, observarmos alterações sucessivas na forma de conscrição de mão-de-obra rural, não houve, jamais, efetiva mudança qualitativa nas relações de

---

<sup>11</sup> Fonte: Relatório Anual da CPT sobre Conflitos e a Violência no campo.



trabalho, que ainda hoje permanecem impregnadas dos mesmos valores de dominação e subjugação, desumanizadas. Como observa Darcy Ribeiro (2009), no caso brasileiro,

*(...) no mundo rural, a mudança de regime jamais afetou o senhorio fazendeiro que, dirigindo a seu talante as funções de repressão policial, as instituições da propriedade na Colônia e na República, exerceu desde sempre um poderio hegemônico. (...) Não é por acaso, pois, que o Brasil passa de colônia a nação independente e de Monarquia a República, sem que a ordem fundiária seja afetada e sem que o povo perceba. Todas as nossas instituições políticas constituem superfetações de um poder efetivo que se mantém intocado: o poderio do patronato fazendeiro. (p.201)*

O desenvolvimento histórico da desigual estrutura agrária brasileira fez com que o país se tornasse o 2º colocado na questão da concentração fundiária: atualmente, apenas 1% da população possui 46% das terras brasileiras. A perda de controle do Estado sobre a produção agrícola, transferindo, através do processo de liberalização, o domínio da agricultura brasileira para o capital financeiro (Silva, 2005) significou a penetração, nas relações produtivas do campo, do modelo desenvolvimentista baseado na lógica racional de concentração de riquezas. Ao mesmo tempo em que este modelo submeteu toda a produção agrícola aos interesses do capital transnacional, operou a manutenção/reafirmção de antigas estruturas agrárias – anacronicamente, persiste, até os dias de hoje, a grande propriedade monocultora e exportadora instituída em tempos coloniais.

A capitalização das relações produtivas do campo gerou, desta forma, extensos desertos sem retorno; a quantidade imensa de gente que, com a modernização/mercantilização da agricultura, se vê compelida a transladar-se dos campos para a cidade opera a inversão de uma população majoritariamente rural para

uma população predominantemente urbana: a população urbana salta de 12,8 milhões, em 1940, para 80,5 milhões, em 1980 (Ribeiro, 2009) – hoje representam 138 milhões de um total populacional de 190 milhões<sup>12</sup>. O violento êxodo rural, agravado pelo fato de que as cidades não estavam prontas para absorver tanto contingente, gerou um acelerado processo de miserabilização da população urbana. Expulso do campo pela modernização da agricultura, e expulso da cidade pelo fracasso da industrialização, este enorme contingente de brasileiros largados ao seu próprio destino tem poucas perspectivas de conquistar uma vida digna dentro de uma estratificação social fundamentada em um rígido ordenamento hierárquico de classes (de fato, trata-se antes de *castas*, do que de classes, dada a imutabilidade de sua condição social).

Assim é que, segundo o antropólogo Darcy Ribeiro (idem, p.192), apesar de sua extrema heterogeneidade e de sua natureza repleta de antagonismos, a estes marginalizados cabe o papel de renovador da estrutura social, pois a única perspectiva que têm de integrar a vida em sociedade viabiliza-se pelo rompimento da inflexível estrutura classista brasileira: “seu desígnio histórico é entrar no sistema, o que sendo impraticável, os situa na condição da classe intrinsecamente oprimida, cuja luta terá de ser a de romper com a estrutura de classes. Desfazer a sociedade para refazê-la” (p.192, grifos nossos). E, em verdade (e contrariamente ao que se costuma afirmar nos livros oficiais), a história do país é extremamente rica no que se refere a sublevações e insurgências populares por parte desta massa expropriada pelo latifúndio monocultor-exportador.

Em toda a história do Brasil, desde os tempos coloniais, com a experiência dos quilombos, como Palmares, passando pela regência, com diversas revoltas populares, como a Cabanagem, até a república, na qual Canudos aparece como importante referência de resistência, figuram insurgências coletivas de brasileiros que reivindicam

---

<sup>12</sup> Fonte: Censo do IBGE (idem).

o acesso a um bem comum e coletivo, a terra (Morissawa, 2008) – para que possam produzir[-se] e desenvolver-se, de forma autônoma, e exercer, enfim, o singelo direito de “simplesmente ser, entre os povos, e de existir para si mesmos” (Ribeiro, 2009, p.62). Exemplos de conflitos são muitos, ao longo da história da formação do Brasil, e até hoje. Para Ribeiro (idem),

*(...) o que têm de comum e mais relevante é a insistência dos oprimidos em abrir e reabrir as lutas para fugir do destino que lhes é prescrito; e, de outro lado, a unanimidade da classe dominante compõe e controla um parlamento servil, cuja função é sempre manter a inconstitucionalidade em que se baseia o latifúndio. (pp.159-160)*

As maiores guerras populares observadas na História brasileira são camponesas: Canudos, no sertão da Bahia, em 1896, resistiu durante cinco anos, criando um espaço de convivência própria onde se organizaram 10 mil habitantes através de modo de produção cooperativo, por meio do qual a comunidade manteve-se durante todo o período. Batizaram de Belo Monte o local onde viviam, no qual todos tinham direito à terra, plantavam e ainda contribuía com assistência aos idosos e doentes. Um tal nível de organização social cooperativa, que manteve um coletivo coeso durante cinco anos, representava uma grave ameaça aos poderes então instituídos: deixando um saldo de mais de cinco mil mortos, metade do exército foi mobilizada para massacrar o levante popular. Já a guerra do Contestado, em 1914, na fronteira entre o Paraná e Santa Catarina, contou com 20 mil rebeldes, também necessitando de metade do Exército brasileiro (junto a mais de mil outros combatentes) para reprimi-los, e deixando pelo menos três mil mortos. As lutas e resistências se multiplicaram ao longo da formação política do Brasil e seguem pela história, sendo sumariamente omitido o fato de ser a classe camponesa a única a se confrontar continuamente com as forças militares estatais e não estatais. A tal ponto que isto se repete de forma mais marcante no episódio do

golpe militar de 1964 e sua apropriação da bandeira da luta pela terra, institucionalizando-a no Estatuto da Terra e com isso descartando a possibilidade da Reforma Agrária – ao ocupar-se de uma distribuição de terras pontual e localizada, exatamente nas áreas de maior conflito social.

É ainda no período entre o fim do Império e o começo da República que vão surgir as primeiras grandes lutas camponesas, as quais serão apresentadas como tentativas de restauração da monarquia, quando, em verdade, o teor das resistências residia na questão da terra, indiferente ao regime político ou sua alteração. A questão da posse da terra vai coincidir com o advento da República, porém é suscitada pela mudança social que ocorre com o fim da escravidão ou, antes, com as medidas providenciadas ante sua inexorabilidade. Assim é que, em 1850 (mesmo ano do fim do tráfico de escravos...) edita-se a Lei de Terras que, ao mesmo tempo em que impossibilita outra forma de aquisição da propriedade que não a de compra e venda, submete o camponês a trabalhar para a grande fazenda controlada pela oligarquia da classe dos grandes proprietários. As terras devolutas são transferidas para os estados, fortalecendo o poder das oligarquias regionais. Dessa forma, substitui-se o trabalho do escravo pelo trabalho do camponês não-proprietário e a propriedade fundiária passa a ser o instrumento de subjugação do trabalho: “o monopólio da classe sobre o trabalhador escravo se transfigura no monopólio de classe sobre a terra, o senhor de escravos se transforma em senhor de terras” (Martins, 2002, p.45).

É nesse contexto que surge o coronelismo, já em um período de ampliação dos direitos eleitorais que exigiam o respectivo controle por parte das oligarquias no constante processo de manutenção do poder e seus privilégios. Com o coronelismo aliado ao instrumento de dominação política (a Guarda Nacional) e a constituição dos

*currais eleitorais*, o sistema de exclusão política se mostrou extremamente eficaz para a consolidação das oligarquias no poder central.

Por outro lado, transforma-se o papel do camponês com o fim da escravidão: de mão-de-obra temporária, acessória ao trabalho principal do escravo, passa a morador e principal mão-de-obra do latifúndio, meeiro que paga pela terra onde planta sua subsistência que, paulatinamente, converte-se em assalariado. Em São Paulo, após 1929, a crise do café e a expansão da pecuária também ocasionaram expulsões e criou a figura do “bóia-fria”<sup>13</sup>, antes trabalhador dos cafezais e agora, temporários. Neste contexto, as Ligas Camponesas e os Sindicatos Rurais constituem as principais formas de organização e resistência popular, ainda a partir da década de 50, simultaneamente com o cangaço e as demais lutas camponesas. Outros movimentos camponeses vão coadjuvar essas resistências, e as expulsões se sucedem. Resta o instituto da parceria, que só agudiza as condições precárias da vida do camponês, obrigando-o a entregar ao fazendeiro não só o seu tempo como inclusive parte de sua produção. A resistência constante e as reivindicações de distribuição de terra, após anos de exploração, viram finalmente a sinalização de uma solução já no Governo João Goulart, em 1964. Chegou-se a marcar uma data para devolução de terras federais em Minas Gerais: 30 de março de 1964. Para que se avalie a importância da questão fundiária no Brasil, a data é especialmente sintomática, uma vez que *no dia seguinte* houve o golpe militar que derrubou, dentre outras coisas, a implementação de uma reforma agrária no país.

Outras e incontáveis rebeliões fazem parte desse contexto relacionado à questão agrária durante todo o processo político brasileiro, mas na região Nordeste é que se dará o acontecimento político camponês mais importante da história recente brasileira. Especificamente em Pernambuco e na Paraíba, em 1955, uma associação de foreiros

---

<sup>13</sup> O bóia-fria é a transformação do camponês em completo expropriado, um trabalhador que vive e sobrevive à procura do trabalho.

funda a Sociedade Agrícola e Pecuária dos Plantadores de Pernambuco – a Liga Camponesa, no Engenho da Galiléia. As Ligas se espalham pelo Nordeste, com o apoio do Partido Comunista do Brasil e da ala progressista da Igreja Católica. O contexto dos lavradores era o mesmo do restante do país; expropriados, expulsos das terras e reduzidos ao trabalho temporário, com o diferencial da consciência de subdesenvolvimento nordestino obtida com a ação da burguesia que, reivindicando desenvolvimento econômico para a região, expunha, dessa forma, a questão do latifúndio como obstáculo ao progresso local. Os camponeses organizados procuraram, então, o advogado e deputado socialista Francisco Julião para garantir sua atuação, uma vez que estes não tinham direito à sindicalização e, portanto, não poderiam formar um sindicato que legitimasse suas demandas. A solução foi a atuação pela forma de *sociedade*, que prescindia de controle/submissão ao Ministério do Trabalho da época.

Quando João Goulart assume o cargo de presidente da república em 1961, legitimando os sindicatos rurais, as Ligas transformam-se em sindicatos, que já nascem, portanto, estruturados, mas com propostas diferentes: enquanto os outros sindicatos propunham uma coexistência pacífica com a burguesia, as Ligas propunham uma revolução camponesa, rompendo com as estruturas de poder. A repressão contra as Ligas após o Golpe de 64 vai ser dura e devastadora, beneficiando especialmente a burguesia, a qual, aliada aos latifundiários da região para suscitar o golpe militar contra os camponeses, lucrou os dividendos políticos regionais para a manutenção de seus eternos privilégios senhoriais.

Dessa forma a existência e permanência do latifúndio e da perversa concentração de terra no país resistem ao fim da escravidão, ao advento da república e segue, intocável, dominando tudo e todos, e excluindo milhões de brasileiros do acesso ao trabalho, à moradia e à dignidade. Com o monopólio da terra e dos meios de produção

aliados à violência estatal e privada, o engenho vai se *modernizando*, tomando a forma de usinas e tendo o erário público como maior cliente. À menor menção ou indício da mais tênue reordenação, mesmo que tímida, as conseqüências são sempre imprevisíveis. Basta lembrar o episódio não tão distante das chamadas *Reformas de base* propostas pelo governo de João Goulart que, abrindo comunicação com movimentos sociais rurais alçou o até então lavrador analfabeto à consciência do mundo, ameaçando a perpetuação de privilégios seculares. A reação desproporcional culminou no golpe militar de 1964 e o retrocesso, a partir daí, com a velha oligarquia perpetuando seus interesses em detrimento da esperança do povo excluído.

### **3.2. Os sentidos da luta camponesa**

Antes de procedermos ao estudo aprofundado das dimensões sociocultural e educativa da atuação social do MST, é importante esclarecermos brevemente o sentido da luta camponesa, e sua especificidade na relação dialética com a racionalidade dominante descrita no primeiro capítulo deste trabalho. Analisando a situação de classe social camponesa naquilo que se diferencia da classe operária, em suas relações com a lógica do sistema capitalista, José de Souza Martins (2002) assevera que as diferenças entre operários e camponeses, em suas variadas relações de classe, envolvem muitos conceitos, dentre eles o vínculo que os une ao capital.

O autor explica que enquanto o operário vende sua força de trabalho e, portanto, é um assalariado, o trabalho do camponês é *independente*; ele vende *o fruto* do seu trabalho – porque ainda possui os meios de produção, dentre eles, a terra (seja ele proprietário ou arrendatário). A igualdade jurídica entre o operário e seu patrão (que na verdade mascara a desigualdade econômica) produz um trabalho excedente do qual o capitalista vai se apropriar como mais-valia pelo fato de ser o dono dos meios de

produção, tudo revestido do caráter contratual da relação de trabalho. Efetivamente, o capitalista paga salário, mas compra mais-valia, que é a própria mercadoria. No caso do camponês, o importante é *ser livre*, e não ser igual. O que ele vende é seu próprio produto e não o trabalho contido neste. É o produto excedente, e não o trabalho excedente, que o define enquanto classe.

Da mesma forma, é o trabalho que situa o operário no mundo: ele produz trabalho social, membro do corpo coletivo que produz a riqueza. No entanto, como vimos, não será ele a determinar quanto vale seu trabalho e sim o mercado que dirá quanto vale a mercadoria que ele produziu e, portanto, quanto “valeu” sua mão-de-obra. Para o camponês, sua situação no mundo é definida pelo seu produto que, se de certa forma apresenta alguma influência do mercado, esta aparece somente no excedente da sua produção. A consciência crítica do camponês – que não possui a ótica do contratualismo – expressa um vínculo pessoal com a sociedade não somente no que diz respeito ao mundo do trabalho. Essas diferenças conceituais vão fazer com que as lutas sociais desenvolvidas pelas duas classes possuam óticas diversas.

Enquanto as lutas camponesas visam resgatar, recontextualizando, a condição do campesinato e impedir a conversão da terra em instrumento do capital, o operariado luta por transformações sociais. O operário, ao contrário do camponês que vai lutar pela terra, não vai lutar pelo seu meio de produção, uma vez que seu trabalho está dissociado do produto final e submetido ao capital. Sua luta acaba sendo a luta pelo emprego, de preservação da lógica do capital. A luta pela terra, ao contrário, questiona esta lógica na mesma medida em que questiona o direito de propriedade privada – e, portanto, o sistema em que se funda, o próprio capitalismo.

A terra, por ser um bem natural, não pode ser reproduzida ou criada pelo trabalho, assim como também não pode ser definida enquanto meio de produção – uma



vez que os meios de produção também são produtos de trabalho, destinados a serem trabalhados e convertidos em mercadoria. Porém, quando se trabalha na terra, não é para produzir a terra, e sim o *fruto* da terra. O fruto da terra pode ser produto do trabalho, mas a própria terra não o é. Por isso, assevera Martins (2002), as lutas camponesas têm um componente de resistência à expansão capitalista.

Fernandes (1999), por sua vez, afirma que a luta atual pela reconquista da terra por trabalhadores deve ser compreendida a partir de sua organização no interior dos processos contraditórios e desiguais do capitalismo: a territorialização do capital monopolista na agricultura e a monopolização do território pelo capital monopolista. Assim, no contexto da expansão do capitalismo no campo, através da qual sujeita-se a renda da terra ao capital, a luta pela terra corresponde à luta contra a essência do capital, isto é, contra os processos de expropriação e exploração.

De tal forma que o sentido da luta camponesa pela terra transcende a própria reconquista da terra, pois propõe outras formas de organização social através da construção de novas experiências realizadas cotidianamente pelos camponeses no movimento da luta pela terra. A luta não é só por melhores condições de trabalho, mas para negociar o próprio direito de propriedade, o que, nas palavras de Fernandes (1999), “alteraria na raiz as bases de sustentação dos grandes latifundiários, classes dominantes, e da forma brutal que a exploração do trabalho e a acumulação do capital assumem em nosso país” (p.54). De forma que, em última instância, a luta dos camponeses contra o capital corresponde à luta por um espaço político: “é lutar para tentar ser protagonistas, e não coadjuvantes do processo. E nessa caminhada, o saber da lógica destruidora da questão agrária está contido na consciência dos que lutam e resistem” (idem, p.25).

### **3.3. MST enquanto matriz de formação humana**

Atualmente, diversos movimentos e organizações rurais perpetuam a tradição de enfrentamento à injusta estrutura fundiária brasileira e, dentre estes, o que conquistou, por meio de uma combatividade permanente, maior representatividade política – sendo o único coletivo organizado em 24 estados nas cinco regiões do Brasil – é o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), que há mais tempo resiste. Movimento camponês autônomo, o MST expressa contradições sociais entre velhas e novas formas de produção, organização social e formação humana (Vendramini, 2003), e foi gestado, há 26 anos, no interior das lutas camponesas, considerando-se herdeiro e continuador das históricas lutas populares brasileiras. Antes de analisarmos a dimensão [trans]formativa e o sentido sociocultural da atuação social do MST, faremos, a seguir, um breve esclarecimento das ferramentas conceituais que nos possibilitaram visualizá-los, na última parte deste capítulo.

#### **3.3.1. Ferramentas conceituais**

Naquilo que se refere especificamente ao nosso problema de estudo, utilizamos, para a investigação do sentido sociocultural do MST, as ferramentas conceituais de interpretação marxista e, para o estudo de sua dimensão [trans]formativa, a teoria pedagógica do socialismo utópico – ambas organizadas por Caldart (2007, p.60) em princípios analíticos. O emprego de tais princípios permitiu-nos visualizar: 1) os processos socioculturais inerentes ao nosso problema de estudo (que compreendem as categorias de classes sociais, luta de classes, ideologia e modos de produção), e 2) os elementos educativos presentes na experiência militante de participação no MST, ajudando-nos a construir um olhar sobre a identidade cultural específica formada no interior do MST. Procederemos, a seguir, à explicitação de cada um deles, a fim de

melhor esclarecermos os sentidos de nossa investigação e as orientações de nossa posterior análise.

### **3.3.1.1. Dimensão educativa: elementos**

Segundo Caldart (idem), abordar o *sentido educativo de um movimento ou prática social* requer a adoção de uma determinada concepção de educação. Arroyo (1995, como citado em Caldart, 2007, p.317) assevera que a fim de visualizarmos os processos educativos no interior de um movimento social como o MST devemos recuperar matrizes constitutivas da teoria pedagógica, assumindo uma concepção mais universal da educação, isto é, atentando para a universalidade da ação educativa, na compreensão da Paidéia, do socialismo utópico.

Este olhar permite-nos relacionar processo de humanização e processo educativo, situando-os dentro de desafios históricos concretos: no caso do MST, possibilitou-nos analisar os elementos pedagógicos postos em funcionamento na dinâmica da luta e, em última instância, visualizá-lo enquanto *sujeito educativo*. A autora assevera que o fato de compreendermos a *educação como processo de formação humana* não nos faz retornar a um tipo de ideal pedagógico abstrato e essencialista: ao contrário, nos permite e exige pensar a educação como processo social que acontece através das próprias relações que o constituem. Assim, a fim de apreendermos a educação enquanto processo social, devemos considerar três relações fundamentais:

- 1ª relação: educação e vida produtiva (isto é, produção das condições materiais da existência humana).

Dos modos de produção derivam relações sociais que estabelecem limites e pressões sobre as práticas sociais, inclusive sobre a educação – sendo, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, determinantes estruturais no próprio processo de constituição

dos sujeitos. Disto decorre que os processos sociais podem ser educativos/formadores ou deseducativos/deformadores da humanidade nos sujeitos. Este princípio possibilita-nos apreender a *práxis* social como princípio educativo, analisando a centralidade das práticas (que também incluem ideias e palavras) nos processos educativos.

- 2ª relação: formação humana e cultura. Os nexos desta relação podem ser visualizados caso consideremos três aspectos:

1º aspecto: adotar o conceito antropológico que situa a educação como *transmissão cultural* (Bosi, 1998), isto é, compreender as ações educativas como produtoras e, muitas vezes, intencionalmente transmissoras de determinado patrimônio/tradição cultural, o que nos permite analisar o *papel socializador* da educação, compreendida como reprodutora de relações de *dominação* ou de *emancipação* social.

2º aspecto: analisar a presença de elementos culturais nas relações pedagógicas enquanto relações humanas. Os conceitos freireanos (1985) de *invasão* e *síntese* cultural adquirem centralidade na análise dos aspectos culturais de determinado paradigma relacional. O conceito freireano de síntese cultural permite-nos, como vimos no segundo capítulo deste trabalho, pensar o processo de formação humana como uma *relação de reciprocidade*.

3º aspecto: compreender as ações educativas como parte de processos socioculturais, isto é, enquanto práticas que participam da produção/formação de novos sujeitos sociais que emergem da dinâmica sócio-político-cultural de cada período histórico. Este aspecto permite-nos compreender de que maneira determinado processo de formação humana pode ajudar no *fortalecimento cultural e político* de determinado grupo social que se constitui como sujeito da luta de classes.

- 3ª relação: educação e História.

Assumir esta relação, estabelecendo a História como princípio educativo, significa inscrever-se em uma tradição pedagógica voltada a propósitos sociais emancipatórios, a fim de, inclusive, fazer frente ao atual “culto ao presenteísmo” (Hobsbawn, 1995, como citado em Caldart, 2007, p.89). Nesta relação, devemos considerar três ideias fundamentais:

1ª: a experiência humana que constitui o processo histórico é essencialmente formadora/educativa. Fazer-se humano, fazer-se sujeito social, significa fazer História, isto é, formar-se como humanidade.

2ª: o desenvolvimento da consciência histórica permite saber-se parte de um processo que não começa nem termina em cada pessoa/grupo/classe. E não há como desenvolver tal consciência sem conhecer a História.

3ª: a educação assemelha-se mais a um *processo* do que a um produto e, para compreendê-la, deve-se, portanto adotar uma postura *dialética*.

É a partir dessas relações que podemos analisar o MST enquanto princípio educativo, produto e agente da formação de sujeitos que constroem-se a partir de novos paradigmas relacionais, contra-hegemônicos. O processo de formação desses sujeitos está diretamente vinculado ao processo de gestação do MST, aos elementos sócio-culturais construídos e mobilizados na dinâmica da luta deste Movimento. Neste sentido, o MST aparece, também, como novo sujeito sócio-cultural, que constrói novos valores e saberes, uma nova cultura política.

### **3.3.1.2. Dimensão sócio-cultural: princípios**

Destacamos, a seguir, os princípios analíticos referentes à dimensão sociocultural do MST, isto é, as ferramentas conceituais de interpretação marxista que nos permitiram visualizar o Movimento enquanto sujeito sociocultural. Importante

ressaltar que Caldart (2007) utilizou-se destes princípios a fim de resgatar/reconstruir a *história* do MST, e considerando que, em nosso caso, serão basilares no que se refere à compreensão dos processos atuais de formação da identidade cultural dos Sem Terra, procedemos à adaptação dos princípios ao nosso foco de análise, assim organizados:

- 1º princípio: compreender os processos sociais “de baixo para cima” (Hobsbawn, 1998 como citado em Caldart, 2007, p. 62), isto é, desde a ótica dos movimentos populares, das pessoas que os constituem, da gente comum.

A percepção de que são, efetivamente, autores/sujeitos da História é basilar para este estudo. Como afirma Hobsbawn (idem, p.65), os pesquisadores dos movimentos sociais não podem prescindir de tentar compreender como funcionam e se transformam as sociedades a partir desta ótica, “uma vez que as pessoas comuns, constituem a maioria de qualquer sociedade.” Deve-se atentar, porém, tanto para a *singularidade* das vivências pessoais destes sujeitos quanto para o que estas encerram de *universal*, enquanto experiência humana de transformação, identitária (subjetiva) e social (objetiva).

Neste sentido, há que se considerar, sempre, a relação entre identidade e universalidade, pois, ainda segundo o mesmo autor – em uma crítica dirigida às abordagens pós-modernas em investigação – “não basta a história da identidade, a história que não se preocupa com a universalidade é irrelevante” (idem, p.66). De forma que nosso esforço analítico, relacionando particularidade e universalidade, centra-se na compreensão “da experiência sociocultural e educativa dos Sem Terra, na perspectiva de pensar sobre o que esse processo projeta no funcionamento (ou na mudança) geral da sociedade” (Caldart, 2007, p.67) sendo, no caso de nossa investigação, a lógica da produção de novas formas de socialização/subjetivação, mais dialógicas/humanizadas.

- 2º princípio: considerar a experiência humana como parte fundamental dos processos histórico-sociais e de qualquer leitura que dele se faça.

O princípio retoma a questão das premissas necessárias para se compreender o funcionamento e a transformação das sociedades, permitindo-nos entender a dinâmica sócio-cultural de um movimento social, no caso, do MST. Para explicar este ponto, destacamos duas ideias de Thompson (1981, como citado em Caldart, 2007), constituintes do princípio e relevantes para nossa análise: a) compreender a experiência humana como mediação necessária entre o ser social e a consciência social, considerando que é “a experiência (muitas vezes a experiência de classe) que dá cor à cultura, aos valores e ao pensamento: é por meio da experiência que o modo de produção exerce uma pressão determinante sobre outras atividades” (idem, p.68).

Pode-se, assim, compreender de que forma as relações de determinação social não determinam, mas estabelecem limites e exercem pressões sobre a atuação dos sujeitos; e b) compreender a experiência humana também como cultura, atentando para as dimensões afetivas e morais das vivências, pois, apesar de determinantes, a Economia e a Política não explicam por completo os processos sociais: a experiência humana não se esgota nas relações produtivas ou na vivência de classe, sendo portanto essencial realizar a leitura sobre o processo de formação dos sujeitos observando inclusive os elementos culturais.

- 3º princípio: compreender o processo de formação dos sujeitos sociais também como processo cultural.

Isto é, compreender os elementos *culturais* do modo de fazer a luta social do militante e de seu grupo, o que corresponde, nos termos da autora, a compreender como uma experiência de classe se transforma em cultura, que se expressa – mas não se esgota – na *consciência de classe*, observando tanto os componentes da realidade

objetiva (políticos e econômicos) quanto os modos de *experenciar* essas condições à medida que os sujeitos se engajam em ações concretas de reação às mesmas. Nesse sentido, afirma Thompson (1987, como citado em Caldart, 2007) que “a experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente.

A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais” (p.75). A “morada material” da cultura remete necessariamente à vida produtiva e ao formato político que ela projeta à luta de classes. Neste sentido, devemos considerar, como sugere Tarelho (1988, citado por Fernandes, 1999) que os sujeitos sociais formados na dinâmica da luta e da atuação social do MST não podem ser vistos

*(...) apenas como expressões de contradições geradas no plano econômico, por uma influência de uma política concentracionista e excludente, mas sim como uma síntese produzida pela combinação desses elementos com os elementos subjetivos, relacionados à vontade, ao saber prático político, às imagens do mundo, etc. (p.226)*

No caso da presente investigação, o esforço analítico deu-se no sentido de compreender as interrelações entre a cultura Sem Terra, em seus elementos culturais do modo de fazer a luta social, e a consciência de classe dos trabalhadores rurais sem terra.

- 4º princípio: olhar para os movimentos sociais como lugar onde se desenvolvem processos socioculturais com forte dimensão de projeto.

Significa compreender a atuação dos movimentos sociais enquanto forma de subversão dos valores dominantes, e como lugar privilegiado da produção de processos culturais. As culturas que se formam no interior desses movimentos podem ser vistas assim como contraculturas (Hill, como citado em Caldart, 2007) ou culturas com dimensão de projeto (Bosi, 1998), compostas por um conjunto de práticas,



comportamentos, valores, posturas, convicções e ideias que se produzem a partir de uma luta social e que projetam um mundo diferente. O princípio nos permite perceber, nos movimentos sociais, a presença de elementos culturais que apontam na perspectiva de *mudanças lentas, porém profundas*, as quais remetem a um novo sentido da relação ente movimento social, cultura e educação. Em nosso estudo, tentamos, portanto, investigar as formas de organização social dos militantes Sem Terra, na sua interação com as dimensões político-culturais do espaço social, analisando em que aspectos a cultura Sem Terra contrapõe-se à cultura dominante, mormente no que se refere à produção de novas sociabilidades/subjetividades, mais dialógicas/humanizadas.

### **3.3.2. Identidade em Movimento**

As raízes recentes do MST originaram-se em meio a um processo de elevação da consciência política dos trabalhadores rurais, iniciado, ainda no período ditatorial e como reação ao regime autoritário, pela ação progressista pastoral da Igreja Católica. A Teologia da Libertação, ramo progressista da igreja católica, trabalhando o problema da terra não mais na perspectiva da acumulação, mas da distribuição, “adotou, na base da orientação pastoral, a necessidade de uma reflexão teológica sobre o sentido da luta contra a injustiça” (Catão, 1986, p.57). Tratou-se, efetivamente, do desenvolvimento de uma interpretação da teologia como *práxis* histórica vinculada ao método dialético e à filosofia marxista (Boff, 1982, como citado em Silva, 2005).

Idealizadas e desenvolvidas por padres ligados à Teologia da Libertação, as CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) aparecem, na década de 60, como um “espaço comunicativo” (Tarelho, 1988, 1989, como citado em Fernandes, 1999), o qual, segundo Fernandes (idem), constitui a primeira dimensão dos modos de socialização política dinamizados pelo MST. De forma que, para o autor (idem), é nas CEBs que se

inicia o processo de construção da consciência dos direitos a qual serviu de base para a formação da identidade social, cultural e política dos trabalhadores rurais Sem Terra. Isto porque foi precisamente nestes espaços comunicativos que se desenvolveram as primeiras experiências *pedagógicas* que tornaram visíveis as relações de poder e os conflitos sociais, facilitando a “tomada de consciência de estados coletivos de privação para a reelaboração da noção de direitos instituída e afirmação de sujeitos coletivos capazes de ação”. (Tarelho, 1998 como citado em Fernandes, 1999, p.228).

As CEBs tornaram-se lugares de discussão para a construção da organização coletiva no confronto da luta pela terra, espaços de reflexão da realidade imediata, sobre as opções pessoais e coletivas, como exercício de liberdade pessoal. Para os autores Stédile e Fernandes (1999, pp. 20-21), este trabalho pastoral foi fundamental para o processo de reorganização dos trabalhadores do campo, constituindo verdadeiras escolas de cidadania coletiva nas quais os oprimidos aprendem pelo método do “ver, julgar, agir”: nas CEBs, a leitura do evangelho, sempre associada à realidade da luta da comunidade, ampliou o processo pedagógico em que os sujeitos refletiam sobre suas próprias histórias e a respeito da coletividade (o livro do Êxodo tornou-se a principal referência, na fermentação da caminhada à terra prometida).

Este processo educativo irá constituir o cerne da *práxis* do MST, entendida como um esforço incessante de trabalhar para melhor organizar e compreender sua forma de resistência. A informação, a reflexão e a ação são, no MST, atividades interativas com as quais objetiva-se transformar a realidade dos sujeitos envolvidos, por meio da luta pela terra no âmbito das relações sociais. Nas CEBs, os sujeitos vivenciaram aquilo que hoje se costuma chamar (Caldart, 2007) “Pedagogia do Movimento Sem Terra”: debater temas dia a dia, dizendo de outro modo (teórico, reflexivo) sua participação, e

devolvendo à compreensão histórica sua dimensão de indeterminação, de não acabamento (Nogueira, 1993, como citado em Fernandes, 1999, p.229).

Caldart (2007) aponta que uma das principais matrizes da cultura do MST, juntamente com a matriz camponesa, é precisamente essa matriz religiosa. Segundo a autora, a identidade cultural do Sem Terra é marcada pela ressignificação da simbologia católica através da reapropriação e recriação da sua própria “raiz” sendo, portanto, forjada por um processo de *tensionamento cultural*. Pode-se dizer, a este respeito, que o próprio modo cotidiano de vida camponesa facilita este processo, na medida em que apresenta elementos fortes da tradição de conservação e também de rebeldia social. As CEBs, proporcionando um espaço de discussão e questionamento, possibilitaram o desenvolvimento deste tensionamento cultural, inclusive em sua dimensão religiosa: a igreja e a simbologia católicas adquiriram um significado novo para esses trabalhadores rurais e, como observa Frei Betto (1981, como citado em Fernandes, 1999), padre da Teologia da Libertação, que participou ativamente de todo o processo de conscientização, o que ocorreu foi que “migrantes e oprimidos, os membros das comunidades, se outrora buscavam na religião um sedativo para os sofrimentos, encontram agora um espaço de discernimento crítico frente à ideologia dominante e de organização popular capaz de resistir à opressão.” (p.70)

É por meio deste processo de conscientização que, mais tarde, já organizados no Movimento, os Sem Terra irão emergir no cenário político como novos sujeitos sociais – e culturais. A caminhada rumo à construção de uma nova identidade cultural, com base em referenciais identitários de classe oprimida, iniciou-se com as CEBs: nestas, os camponeses, ao se politizarem, deixam de ser vistos (e de se verem) como “cordeiros”, afirmando-se como sujeitos históricos capazes de articular ações de resistência contra as injustiças sofridas (Fernandes, 1999). Em 1975, a criação da Comissão Pastoral da Terra

(CPT<sup>14</sup>) pela Teologia da Libertação, a partir da elaboração de formas de organização social alternativas, dá origem à formação de novos atores sociais coletivos no cenário político dentro da conservadora sociedade brasileira. Para Novaes (como citado em Medeiros, 1997), a CPT

*(...) fornecia uma legitimação teológica para as demandas emergentes e para as ações de resistência, formava quadros, através da ação das pastorais e viabilizava espaços e infraestrutura para encontros e gestão de organizações, num período em que o próprio ato de reunir era posto sob suspeita pelo regime militar. (p.106)*

Ainda no final da década de 70, surgem novas situações de conflito na região sul do país (fruto da intensa modernização agrícola já referida), motivando a criação de sindicatos rurais e causando, assim, o aparecimento da categoria sociopolítica do “sem terra”, “(...) pequenos proprietários e arrendatários expropriados da terra, que tinham suas lutas articuladas à criação das oposições sindicais” (Esterci, como citado em Silva, 2005, p.92). Desde então, o significado do termo “sem terra” já não mais se restringe à condição material a ser superada (“sem [a] terra”) por trabalhadores que vivem da terra sem ser proprietários ou que têm uma propriedade tão pequena que não conseguem viver dela: a reatualização dos marcos da disputa política entre as organizações sociais do campo, a partir do desenvolvimento das lutas populares no meio rural, fez surgir novas categorias identitárias (“assentados”, “agricultores familiares”, etc.), para dar conta dos novos sujeitos sociais que surgiam no cenário político brasileiro (Silva, 2005).

É neste contexto que começa a história do MST: no final da década de 1970, em plena ditadura militar, o chamado “milagre brasileiro” intensificou a mecanização da agricultura, expulsando os camponeses para as cidades. Esta realidade gerou a organização destes para que a luta de resistência fosse concretizada em ocupações de

---

<sup>14</sup> Segundo Stédile e Fernandes, (1999) a CPT é um “organismo pastoral da igreja católica, vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). (...) Embora iniciada no Norte e no Centro-Oeste, estendeu suas atividades para quase todos os estados do Brasil. Atua em todas as dioceses em que há problemas de terra” (p.19).

terras por trabalhadores de diversas regiões do Brasil, simbolizando, simultaneamente, a volta da democracia em todo o país. A luta por um Brasil sem latifúndio representava a retomada de todos os movimentos populares ocorridos no país e na América Latina cujo princípio basilar sempre foi o da “terra para quem nela trabalha”.

A partir do ano de 1981, a CPT começa a promover encontros entre as diversas lideranças das lutas pela terra no país, que passam a discutir e trocar experiências de ocupação e resistência, relatando as formas de luta em cada estado, analisando erros, acertos e limites. Stédile (como citado em Fernandes, 1999) relembra o objetivo central destes primeiros contatos: “foi pra gente se conhecer”, para superar o isolamento e buscar a autonomia política. Estes encontros constituíram, segundo Fernandes (idem), verdadeiros *espaços interativos*, segunda dimensão da socialização política destes camponeses através da qual formou-se a identidade (sócio-político-cultural) Sem Terra, pois que se tratava de “espaços geradores de sujeitos construindo suas próprias existências” (Fernandes, 2001, p.57). Para o autor (1999), neste estágio mais avançado do processo de luta, os sujeitos em movimento, no processo de sua organização, já possuem um conhecimento crítico relativamente à sua própria realidade e, inclusive, a consciência da possibilidade de ação, forjada a partir do resgate das experiências vividas, da memória, das referências históricas das lutas camponesas:

*(...) esse é um processo de formação política, gerador da militância que fortalece a organização social. Todos esses processos, práticas e procedimentos colocam as pessoas em movimento, na construção da consciência de seus direitos, em busca da superação da condição de expropriadas e exploradas.* (idem, p.56).

No momento destes primeiros encontros, a consciência da privação construída nas CEBs começa a ganhar consistência e amplitude política. As iniciativas localizadas passam a se organizar de forma mais articulada e, em 1982, em seminário promovido

pela CPT, em Goiânia, começou-se a debater a ideia de que os trabalhadores rurais deveriam ter sua própria organização, elaborando-se coletivamente um documento que expressou os objetivos do movimento em gestação, e do qual destacamos o seguinte trecho:

*Vivemos num mundo sem finalidade humana, fabricado por todo um sistema injusto implantado em nosso país. A terra nas mãos de poucos, os salários baixos, as leis que favorecem os poderosos, o poder e a riqueza nas mãos dessa uma minoria revelam claramente esse fato que é uma verdadeira violência contra o homem e a natureza. (...) Alertamos todos os companheiros da importância de uma participação consciente nas decisões políticas, porque os problemas citados são frutos das injustiças e da falta de participação* (Carta de Goiânia, 26 de Setembro de 1982, como citado em Morissawa, 2008, p.137)

Interessante notar que, apesar de falarem a todos os “companheiros sem terra do Brasil”, os trabalhadores rurais que assinam a Carta encerram-na solidarizando-se com todos os “que estão lutando e sofrendo” (idem). A tendência do movimento será, precisamente, a de ampliar seu “círculo identitário”, através da ampliação do sentimento de solidariedade e de indignação frente às injustas situações de opressão, em todo o mundo. Para Caldart (2007), o mérito do MST consiste precisamente na capacidade de universalizar uma luta que nasceu como expressão de interesses particulares, de um grupo social específico, construindo uma “ponte entre os interesses imediatos de um setor da sociedade e os interesses das maiorias excluídas” (Valarelli, 1995 como citado em Caldart, 2007, p.158), a partir de uma referência identitária coletiva, de classe oprimida.

A esta época, porém, a necessidade que se impunha era a de organizar, de forma consistente e resistente, um movimento que representasse a sua situação particular

enquanto oprimidos, permitindo uma forma de luta popular unificada em torno das suas necessidades, enquanto camponeses sem terra.

Assim é que, em um contexto de redemocratização do país e organização dos trabalhadores das cidades, marcado por um processo de produção de uma nova cultura política brasileira, agricultores sem terra de 12 estados brasileiros, fundam, em 1984, quando da realização do 1º Encontro Nacional dos Sem Terra, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Este encontro, segundo Caldart (2007) representa o primeiro momento histórico da formação dos Sem Terra, de sua identidade<sup>15</sup>. Com a articulação nacional, o MST consolida-se enquanto sujeito de luta pela terra no Brasil, e o Sem Terra emerge como sujeito social de direitos. A palavra de ordem<sup>16</sup> desta fase da luta era então “Ocupar é a única solução”.

As ocupações de terra são um contínuo na história do campesinato brasileiro. No caso do MST, trata-se de uma ação que abre um espaço de luta e resistência (Fernandes, 2001), com amplas potencialidades [trans]formativas, e que conquista a possibilidade de negociação para o avanço da luta. É importante estabelecermos a diferença entre a ocupação e a invasão, a fim de melhor compreendermos a dimensão educativa do ato de ocupar. Invadir consiste em um ato de força para tomar algo de alguém em proveito particular. Ocupar significa preencher um espaço vazio – no caso, terras que não cumprem sua função social – e fazer pressão coletiva para a aplicação da lei e da desapropriação (J.Silva, 1997). A ocupação difere da invasão, pois a área ocupada é sempre, *por princípio*, terra grilada<sup>17</sup>, improdutiva ou área devoluta (devolvida). Caldart (2007) observa que a ocupação é a definição da existência social do MST (para

<sup>15</sup> Assumimos a proposta de Caldart (2007) para fins de análise da constituição da identidade Sem Terra, analisando as três fases ou momentos históricos os quais correspondem aos desafios concretos que conformaram a dinâmica da luta do Movimento, exigindo/produzindo determinado posicionamento de seus sujeitos militantes, isto é, três principais desafios postos ao MST a partir dos quais se constituiu determinada identidade política e cultural que permitiu uma resposta a eles.

<sup>16</sup> As palavras de ordem do MST, refletindo os estágios de organização do Movimento, deixam transparecer a dinâmica de [re]construção da própria identidade cultural dos Sem Terra (Morrisawa, 2008; Caldart, 2007).

<sup>17</sup> *Grilagem* é a falsificação de um título de propriedade, dando-lhe aparência de uma escritura antiga, sem o ser.

militantes e sociedade em geral), símbolo de rebelião e levantes dos trabalhadores do campo. Segundo Fernandes (2001) “a organização de uma ocupação decorre da necessidade de sobrevivência. Acontece pela consciência construída na realidade em que se vive. É, portanto, um aprendizado em um processo histórico de construção das experiências de resistência” (p.53). Assim, quando um grupo de famílias se organiza para ocupar a terra, desenvolve um conjunto de procedimentos que “toma forma, definindo uma metodologia de luta popular” (idem).

Na formação do MST, os Sem Terra criaram distintas metodologias de luta, diferenciadas em todo o Brasil, segundo as características culturais e históricas das regiões e dos militantes. O que é comum a todas, porém, é o fato de que nas ocupações constrói-se um espaço de lutas e resistência, terceira dimensão da socialização política e de formação da identidade Sem Terra (Fernandes, 2001), pois é ocupando que os militantes vêm a público, intervindo na realidade.

Para Caldart (2007, pp. 166-174), a ocupação aparece como a própria essência do MST, revelando a dimensão educativa do Movimento. A autora aponta que as ocupações são ações densas de significado político e pedagógico, produzindo diversos aprendizados, em três dimensões básicas, a saber: 1ª) formação para a contestação social ou rebeldia organizada: a ocupação é uma desobediência explícita, sem retorno. Os Sem Terra perdem a inocência quando rompem com os sentimentos de medo e conformismo, com a própria tradição da ordem/obediência, aprendendo a desobedecer e a se rebelar contra o destino, questionando o valor supremo da propriedade privada; 2ª) formação para consciência de classes: a partir da vivência direta do enfrentamento. As ações de despejo intensificam esse aprendizado, ao mesmo tempo em que produzem um outro, correlato da negociação, que constitui a mudança de postura diante de figuras de autoridade. Aprende-se que há momentos de endurecer, de transigir, de ceder, ou não;



3ª) reencontro com a vida: o ato de pisar a terra ocupada simboliza o retomar do direito à vida. Isto porque, na cultura camponesa, a terra é mais do que terra: é raiz, vida de quem produziu sua identidade na relação com ela.

A nova identidade formada a partir da decisão de criar uma organização e lutar coletivamente através da ação da ocupação, confere um novo significado ao termo “sem terra”, que não mais reflete uma simples condição a ser superada: Sem Terra passa a ser nome próprio, identidade (coletiva) forjada no processo de organização e de luta pelos próprios direitos. A categoria identitária *Sem Terra*, marcadamente política, passa a abarcar uma multiplicidade de origens étnicas e culturais, uma vez que os integrantes combinam entre si traços diversificados de Brasis sulinos, caipiras, sertanejos e caboclos.

Dada a diversidade cultural brasileira, a decisão de que o MST seria um movimento de alcance nacional exigiu diversos aprendizados por parte de seus integrantes. O desafio que se impunha era o de garantir a unidade de ação, ao mesmo tempo em que se respeitasse as diferenças culturais e históricas (assim como as conjunturas políticas específicas). A cultura organizativa do MST passa a combinar uma direção política unificada com uma atuação descentralizada – o que requer, naturalmente, um processo de discussão/decisão dos princípios de ação em *todos* os níveis da organização.

Ao estabelecimento da forma descentralizada-unificada do Movimento irá corresponder um aprendizado para o *diálogo intercultural* entre as diversas culturas presentes. Construir-se-ão, assim, no interior do movimento, novas sínteses culturais (Caldart, 2007, pp. 127-128) a partir dos choques culturais produzidos pelo tipo de organização democratizada, baseada na participação coletiva, inscrita em um paradigma

relacional dialógico-cooperativo – resultando num aprendizado e enriquecimento mútuos das culturas em presença.

O segundo momento histórico da formação da identidade Sem Terra dá-se com a constituição do MST enquanto organização social de um movimento de massas, tanto pela mobilização direta de um grande número de pessoas quanto por seu caráter popular e intergeracional (Stédile, 1997, como citado em Caldart, 2007, p.130), abarcando famílias inteiras. Neste momento, dá-se a ampliação do sentido da luta pela terra através da inclusão, na agenda política do Movimento, de outras lutas que se articulam com o objetivo mais amplo de lutar pela reforma agrária no Brasil, o que exigiu dos militantes a aprendizagem para construírem novas estruturas de organização e, conseqüentemente, para a participação coletiva – rejeitando, portanto, a ideia de luta por representação.

A estrutura organizativa do MST complexifica-se, agregando instâncias deliberativas (nacional, regional e local) e diversificando os setores de atividade (produção, formação/educação, frente de massas, comunicação, finanças, projetos, relações internacionais, direitos humanos e saúde). Estabelecem-se princípios organizativos tais como direção coletiva, divisão de tarefas, profissionalismo na execução das tarefas delegadas, disciplina, planejamento, estudo, vinculação das tarefas delegadas com a base e crítica e autocrítica permanente (Caldart, 2007).

A decisão, ainda neste segundo momento, de que o MST representaria também os assentados – a palavra de ordem de então era “Ocupar, Resistir e Produzir” – tem uma importância histórica no processo de formação da identidade Sem Terra. Primeiro, porque amplia o próprio sentido da luta do Movimento, que não terminaria na conquista da terra, ou enquanto ainda existirem famílias sem terra – cultivando assim o valor da *solidariedade* de classe; segundo, porque se define que os assentamentos, uma vez vinculados ao Movimento, não poderiam reproduzir a lógica organizativa produtiva

típica da racionalidade mercantil, mas deveriam orientar-se por um outro modelo de desenvolvimento, eminentemente social e humano, figurando como lugar de relações produtivas e sociais alternativas, *cooperativas*.

Assim é que, já na década de 90, no II Congresso, a discussão, no interior do movimento, sobre o modo de produção a ser adotado nos assentamentos, a saber, a *cooperação* agrícola, desdobra-se em uma reflexão mais abrangente sobre a concepção de assentamento do MST, enquanto organização da vida social. Tratava-se de *recriar as relações sociais* camponesas, gestando e gerindo um tipo de vida comunitária que ressignificasse os modos de vida tradicionais do campo, reinventando a própria identidade camponesa, através do resgate de alguns costumes tradicionais, porém inserindo-os em uma outra lógica de desenvolvimento humano: para evitar o desaparecimento de formas culturais locais, camponesas, através de sua recontextualização em “uma estratégia de transformação econômica, política e cultural da vida no campo e da vida na sociedade como um todo” (idem, p.189).

Caldart (2007) aponta como segunda matriz da cultura Sem Terra – juntamente com a religiosa – a matriz camponesa, a qual também passa por um processo de tensionamento cultural, pois a carga histórica camponesa é resgatada e ao mesmo tempo recriada, nos assentamentos, a partir da necessidade de continuidade na luta social. A dinâmica do Movimento começa a formar novas identidades, transformando trabalhadores desenraizados em uma coletividade em luta. O processo, segundo a autora (idem), virá a produzir uma identidade “primeiro política, mas que se tornará cultural precisamente à medida que recupera raízes, que recria relações e tradições, que cultiva valores, e ao mesmo tempo inventa e retrabalha símbolos os quais refletem novos laços sociais” (p.32). Para Bosi (1998), a possibilidade de se enraizar no passado e se projetar no futuro a experiência de um grupo se perfaz precisamente por essas

mediações e ressignificações simbólicas. O processo de tensionamento cultural experimentado pelos Sem Terra, orientado por uma intencionalidade essencialmente política, irá servir de base para a formação de uma cultura social típica do MST, com forte dimensão de *projeto*, isto é, com a dimensão do processo histórico acrescida de um sentido político específico.

Os Sem Terra aparecem assim como produtores e produtos de um processo de síntese cultural que dá coesão às ações do grupo, interligando-o com a produção de uma visão de mundo e uma postura diante da realidade que, ao mesmo tempo em que são limitadas/pressionadas pelas condições objetivas nas quais acontecem essas ações, se projetam para além delas (Thompson, 1989 como citado em Caldart, 2007) – cultivando uma cultura que projeta outras opções históricas para a vida em sociedade.

O MST, traduzido em cultura, opera um *enraizamento projetivo*, uma vez que ao mesmo tempo em que *assenta* suas raízes na memória histórica do povo que representa, inserindo os militantes em uma coletividade forte, *deita* outras para a continuidade histórica que vai além de si mesmo. Esta dialética do Movimento irá aparecer como uma marca da identidade política e cultural do militante Sem Terra, ao mesmo tempo enraizada e projetiva, inscrita em uma tensão entre o desejo de estabilidade e a necessidade de permanente combatividade, no movimento da luta. Por tratar-se de uma tensão dialética não-antagônica, é este caráter enraizado e ao mesmo tempo projetivo que irá fortalecer o Movimento: a dimensão de projeto da cultura Sem Terra confere mobilidade, sentido político, à própria raiz, fazendo com que o militante perceba-se parte de um processo histórico mais amplo, e complexo, enraizando-se em uma cultura que projeta um outro tipo de sociedade, assente em uma racionalidade humanizada.

Esta cultura, acrescida de um sentido político específico, isto é, orientada por uma ideologia expansiva e emancipatória, passa a ser cultivada nos assentamentos, que

aparecem assim não apenas como uma unidade de produção, mas como um núcleo social cuja missão principal é a de semear mudanças, lugar de aprendizagem da construção de relações sociais com um novo formato, a partir da implementação de um novo modelo de desenvolvimento não apenas econômico, mas acima de tudo, humano.

E é precisamente a inserção do MST na luta por um projeto popular de desenvolvimento que define o terceiro momento histórico da formação da identidade Sem Terra. Os integrantes do MST passam a reivindicar a *reforma agrária*, lutando não somente pela distribuição igualitária da terra, mas por uma reestruturação fundiária brasileira, através da qual todo pedaço de terra possa cumprir sua *função social*, ou seja, produzir respeitando o meio ambiente, de forma racional e adequada, e cumprindo a legislação trabalhista. A fim de que a atividade agrícola esteja orientada para o bem-estar geral, tanto dos proprietários de terra quanto dos diversos segmentos da classe de trabalhadores, o MST defende, desde então, uma Reforma Agrária *radical*, isto é, acompanhada de incentivos à produção de alimentos, objetivando a conquista da soberania alimentar por toda a população brasileira:

*Nos forjamos, portanto, dentro deste princípio de sociolidariedade. Compreendendo que a Reforma Agrária não é uma luta por benefícios apenas para os camponeses, mas uma forma de melhorar a vida dos que vivem nas cidades, com a redução do inchaço urbano e, principalmente, com a produção de alimentos saudáveis e acessíveis aos trabalhadores.* (MST, 2010).

Esta tendência do MST de superação de um tipo de pensamento corporativo rumo a uma consciência social mais ampla já estava presente no início de sua organização. De fato, ainda em 1987, quando da re-elaboração da organização do Movimento, os Sem Terra concluíram pela necessidade de vinculação entre os meios

rural e urbano, associando as greves nas cidades às ocupações no campo e ampliando a luta social.

A associação das lutas rurais e urbanas foi possível graças à nova configuração do campo brasileiro que, marcado pelo avanço do projeto desenvolvimentista típico da racionalidade capitalista, cada vez mais reproduzia a lógica urbana, inclusive na dimensão classista: a esta época, os Sem Terra não mais enfrentavam fazendeiros, grileiros e seus pistoleiros, pois, do outro lado da cerca, estavam agora o comerciante, o industrial e o banqueiro (Morissawa, 2008).

Neste terceiro momento de formação da identidade Sem Terra, ao estender o sentido da sua luta para outros setores subalternizados da sociedade, inserindo-se de forma mais direta nas questões sociopolíticas que dizem respeito ao conjunto da classe oprimida brasileira – a palavra de ordem de então foi “Reforma Agrária: uma luta de todos” – o MST, em contrapartida, passa a abranger, tomando também como sua responsabilidade, as outras lutas populares, construindo uma “ponte entre os interesses imediatos de um setor da sociedade e os interesses das maiorias excluídas (Valarelli, 1995, como citado em Caldart, 2007, p.158).

Para Caldart (idem), o mérito do MST tem sido, precisamente, o de conseguir universalizar sua luta – que nasceu como expressão de interesses particulares, de um grupo social específico – por meio do fortalecimento de uma referência identitária coletiva (de classe oprimida), que permite tanto aos seus integrantes solidarizarem-se com outros setores oprimidos da sociedade, quanto a estes outros setores solidarizarem-se com a causa do MST.

A ampliação da luta opera transformações identitárias profundas, alargando os sentidos culturais e políticos de ser Sem Terra: inicialmente trabalhador sem (a) terra

que passa a lutar pela terra, o Sem Terra fez-se membro de uma organização social de massas que luta pela Reforma Agrária que, atualmente, vai, aos poucos, se transformando em um lutador do povo (Caldart, 2007, p.162) contra as injustiças sociais.

## **PARTE II – METODOLOGIA E ANÁLISE DE DADOS**



*A minha formação acadêmica superpôs-se a uma formação humana  
que ela não conseguiu distorcer nem esterilizar.*

**(Florestan Fernandes)**

## **Capítulo 4: Estratégia Metodológica**

### **4.1. Objetivos e questões abordadas: campo e objeto de estudo**

Como referido anteriormente, este estudo se propõe a analisar os riscos de fragmentação social e as possibilidades de convivência harmoniosa (ainda que conflituosa) entre diferentes [culturas], através da investigação dos modos de socialização que contribuem para a formação ou deformação da *humanidade* nos sujeitos contemporâneos, considerada como valor basilar na construção de uma ética assente no respeito às diferenças. Neste sentido, pressupõe-se, inicialmente, que a experiência do encontro intercultural vivenciada por militantes migrantes de um movimento social de caráter popular, no caso, o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, do Brasil, apresenta aspectos educativo-(trans)formativos que podem contribuir para a formação de identidades mais human[izad]as, através do processo de ressocialização da contra-ordem, posto em funcionamento na dinâmica da luta social. A preocupação central deste estudo é, portanto, analisar a natureza deste processo, através da investigação dos traços identitários dos militantes migrantes, e da forma como estes foram ressignificados, ao longo de sua trajetória no Movimento e, mais especificamente, na experiência do contato com outras culturas, que não a sua, de origem.

A opção por analisar as possibilidades humanizadoras do encontro intercultural no interior de um movimento social de caráter popular sustenta-se na medida em que, como afirmam diversos autores (Melo, 2002; Souza, 2002; M.Santos, 2000), são essas iniciativas de resistência que encerram, atualmente, as maiores potencialidades transformativas no que se refere à formação de sociabilidades/subjetividades abertas ao diálogo e à alteridade. O foco de análise consiste, portanto, na análise das

transformações identitárias suscitadas pelo encontro intercultural, propiciados no interior do MST, experienciadas por seus integrantes, em suas andarilhagens militantes. O ponto de partida deste estudo consiste em averiguar a leitura pessoal dos Sem Terra relativamente à experiência de participação no Movimento, identificando os aspectos educativos/formativos da mesma, através da análise dos aprendizados adquiridos/mobilizados pelos militantes na dinâmica dos processos ressocializadores e de ressignificação de sua identidade a partir da vinculação com a luta social, em um contexto de diversidade cultural.

A definição deste foco de análise originou, por sua vez, as seguintes questões, basilares no presente estudo: de que maneira a militância, enquanto experiência humana de participação na produção da própria identidade social, cultural e política, pode ser concebida enquanto uma experiência educativa autotransformativa? A experiência do encontro intercultural no interior do MST opera transformações identitárias profundas, fomentando a interiorização de uma ética alternativa àquela imposta pela ideologia derivada da racionalidade dominante? A identidade Sem Terra inscreve-se em uma perspectiva intercultural crítica, possibilitando, no interior do Movimento, a convivência dialógica conflitiva harmoniosa, sem subjugações/dominações, entre as diferentes culturas em presença? E, por fim, quais os aprendizados necessários à construção de uma postura ética assente na interculturalidade crítica?

De acordo com as questões colocadas consideramos na presente investigação os seguintes objetivos: analisar os traços identitários dos militantes migrantes do MST; investigar as transformações operadas nestes mesmos traços, a partir do encontro intercultural possibilitado pela migração militante; e reconhecer as potencialidades educativas-formativas de humanização dos militantes migrantes no encontro intercultural.

## 4.2. Opções Metodológicas: implicações

Adotar uma metodologia significa posicionar-se tanto enquanto investigador quanto como sujeito histórico-social, assumindo a maneira específica por meio da qual compreendemos e aproximamo-nos da realidade que nos cerca. Isto porque a forma como nos acercamos do objeto de estudo revela, inequivocamente, inclusive o modo como experimentamos e pronunciamos o mundo. Assim, antes de explicitarmos a metodologia que iremos adotar neste estudo, pensamos ser relevante tecer algumas considerações acerca das implicações inerentes a esta escolha.

Segundo Easton (2002, como citado em Rocha, 2009), quando “um trabalho de pesquisa é levado a cabo, os investigadores partem de pressupostos sobre como o mundo é e como é possível conhecê-lo” (p.133). O exercício metodológico não se limita à adoção de métodos e técnicas de recolha, registro e análise de dados, pois se inscreve em um *paradigma investigativo* que corresponde, segundo Guba (1990), aos pressupostos metateóricos nos quais se baseia uma ciência, compreendida enquanto concepção da realidade que irá orientar a sua ação. Tais pressupostos constituem um conjunto de *crenças* relativamente a três grupos de questões ou campos de análise distintos, porém interrelacionados, a saber: ontológico, epistemológico e metodológico. O primeiro corresponde à forma como o investigador *vê* a realidade; o segundo refere-se ao modo como o investigador *relaciona-se* com esta realidade; quanto ao terceiro, trata-se do modo como este *procederá* para conhecê-la. Essa trilogia de dimensões interrelacionadas e convergentes entre si estão implicadas no paradigma investigativo, de forma que a metodologia depende tanto da compreensão que o investigador tem a

respeito do fenômeno analisado, quanto da maneira como se estabelece a relação entre sujeito investigador e problema de estudo.

Para Orlikowski & Baroudi (1991) a pesquisa qualitativa pode ser classificada como positivista, interpretativa ou crítica, dependendo do paradigma adotado pelo investigador. Os autores apresentam a seguinte classificação:

- investigação positivista: assente em uma ontologia realista empiricista e uma epistemologia objetivista. Procurando testar uma teoria, tais estudos são empreendidos por meio de proposições formais; medidas quantificáveis das variáveis; testes de hipóteses; e delineamento de inferências em um fenômeno, partindo de uma amostra para uma população.

- Investigação interpretativa: baseada na ontologia relativista e na epistemologia subjetiva. Tem por base filosófica a hermenêutica e a fenomenologia. Procura compreender o fenômeno através dos significados subjetivos, isto é, atribuídos pelos sujeitos ao mesmo. Ademais, não define antecipadamente variáveis dependentes e independentes, pois seu foco é a inteira complexidade do processo humano de dar sentido aos fenômenos na medida em que as situações decorrem.

- Investigação crítica: assente na ontologia realista crítica-dialética e na epistemologia subjetiva. Considera a realidade social enquanto construção/reconstrução histórica perpetrada pelos sujeitos, porém, apesar de reconhecer a possibilidade de as pessoas agirem conscientemente no sentido de modificar suas circunstâncias sociais e econômicas, afirma-se, nesta perspectiva, que a habilidade para a mudança é constrangida por diversas formas de dominação social, cultural e política. Assim, o escopo da pesquisa crítica é proceder à crítica social, revelando as condições restritivas/alienantes as quais influenciam e estabelecem limites ao problema de estudo. A pesquisa crítica focaliza as resistências, os conflitos e as contradições da sociedade

contemporânea, visando à emancipação e eliminação das causas de alienação e dominação.

Ao discutirmos a questão da metodologia em termos de paradigma investigativo (positivista, interpretativo ou crítico) percebemos que as questões referentes ao tratamento dos dados, isto é, dos métodos (quantitativo ou qualitativo), são “secundárias em relação às questões do paradigma, que definimos como a crença básica num sistema ou perspectiva do mundo que orienta o investigador, não apenas na escolha do método, mas também ao nível dos fundamentos ontológicos e epistemológicos” (Lincoln, 2000, como citado em Ramos, 2005, p.116). Alguns autores (Patton, 1980; Reichardt e Cook, 1979, como citados em Ramos, 2005) asseveram que a escolha por determinado paradigma deve ser feita com base na natureza do problema de estudo proposto na investigação. Concordamos, porém, com Leonor Santos (idem) quando a autora assevera que a própria eleição do problema de estudo já é definida pela posição paradigmática do investigador, pois sua visão de mundo determina o interesse por um fenômeno específico. Para Root, (1993), é impossível eliminar os valores pessoais, culturais, morais ou políticos, pois o tema da investigação escolhido pelos cientistas sociais é sempre selecionado com base nos valores. A este respeito, questiona Santos (idem) se “é o problema que modela o paradigma ou o paradigma que modela o problema?” (p.186)

De qualquer maneira, e ainda em conformidade com a autora, pensamos que a questão essencial que se coloca para o investigador é a de manter a *coerência* entre o paradigma adotado e o problema de estudo escolhido. Neste sentido, antes de melhor explicarmos a metodologia que iremos adotar para desenvolver a análise de nosso problema de estudo, temos, a nosso ver, a obrigação de justificar nosso posicionamento relativamente às questões ontológicas e epistemológicas implicadas nesta escolha.

Enquanto críticos da instrumentalização da razão, iremos prescindir do paradigma positivista, uma vez que se baseia em e reafirma a concepção do “sujeito do conhecimento” inaugurada pelo racionalismo clássico e que, tornando-se basilar nas ciências ocidentais modernas (Chauí, 2000), contribuiu, como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, para a legitimação ideológica da racionalidade dominante. A pretensão de revelar verdades intemporais, absolutas e inquestionáveis de uma realidade inequivocamente una, cartesiana, definida enquanto sistema fechado de causalidades racionais, e a suposta neutralidade da ciência, percebida essencialmente em sua função instrumental, como infalível e desinteressada – a todos estes preceitos epistemológicos e ontológicos típicos de uma tal metodologia subjaz uma ideologia cientificista (idem) que opera a hierarquização entre as múltiplas formas de experienciar e pronunciar o mundo e que, portanto, não condiz com a postura intercultural crítica que adotamos neste estudo.

Por outro lado, apesar de crermos na existência de múltiplas formas de conhecer/pronunciar o mundo, afastamo-nos da perspectiva relativista, a que, a nosso ver, também está subjacente uma ideologia, a pós-moderna, a qual (como vimos no segundo capítulo deste trabalho) propõe a visão fragmentada da realidade, em detrimento de uma apreensão universal – e, portanto mais conscientizadora – dos processos sócio-histórico-culturais.

Com efeito, a partir do final da década de 1960, a crise da tradição positivista suscitou, como vimos, a emergência de uma “nova sociologia da ciência” que, passando a orientar a produção do conhecimento nas Ciências Humanas e Sociais, deu origem a diversas correntes<sup>18</sup> de pensamento que postulam a impossibilidade do conhecimento objetivo do mundo, em uma perspectiva essencialmente antiontológica (Duayer, 2003). Nos trabalhos investigativos orientados pela perspectiva relativista, ocorre, porém, que

---

<sup>18</sup> Que compõem a “agenda pós-moderna” (Harvey, 2002).

dada a impossibilidade do vazio ontológico, “a interdição das posições ontológicas é expressa apenas virtualmente, na medida em que essa supressão aparece nominalmente” (Strenzel, 2009, p.04). Neste sentido, concordamos com Duayer (2003) quando o mesmo afirma que o que ocorre, obliquamente, é que tal posicionamento antiontológico é sustentado por uma ontologia implícita: o corolário do relativismo é, segundo Strenzel (2009), a ideia de que as descrições sobre o mundo social e natural são constructos abstratos da mente.

A ascensão da pós-modernidade, ao decretar o “fim da história” e desqualificar as “grandes narrativas”, inaugurou uma forma de produzir o conhecimento que prescinde de “preocupações explicativas do sentido da totalidade na qual se inserem os problemas das pesquisas” (Bittar & Ferreira Jr., 2009, p.490). Com os chamados “paradigmas epistemológicos emergentes”, atualmente dominantes no campo investigativo das Ciências Humanas e Sociais, privilegia-se como problema de estudo os “microacontecimentos”, a história das mentalidades, da vida cotidiana, dos casos *particulares*. Disto decorre que os processos de conhecimento e de investigação limitam-se assim a *pequenas narrativas*, como formas de conhecimento local, “que são internas às comunidades nas quais elas ocorrem, autolegitimadas por determinarem seus próprios critérios de competência” (Strenzel, 2009, p.03). Neste sentido, assevera Moraes (2004) que a fragilidade da “agenda pós-moderna” consiste precisamente em “considerar as complexas determinações das forças históricas uma meta-narrativa e, ao desprezá-las, reduzir a história a uma narrativa sobre o único e o contingente” (p.05).

Os pressupostos anti-realistas/relativistas do conhecimento, ao selecionarem particularidades como problema de estudo, promovem o estreitamento do foco da investigação, e inscrevem-se, inclusive, em uma “economia do conhecimento” segundo a qual os investigadores devem produzir resultados úteis, porém apenas



momentaneamente, dada a volubilidade e efemeridade do fenômeno analisado, e sua suposta desconexão dos amplos processos histórico-sociais. Para Harvey (2002), esta economia do conhecimento obriga o investigador – tal como todos os sujeitos contemporâneos sociabilizados segundo os valores da sociedade de consumo... – a “lidar com a descartabilidade, a novidade e as perspectivas de obsolescência instantânea” (p.258) dos conhecimentos que produz. Neste sentido, Warde (2002), atenta para o fato de que a lógica da descartabilidade típica da ideologia pós-moderna subjacente ao relativismo epistemológico promove uma “desqualificação advertida ou inadvertida de toda produção teórica que tenha mais de dez anos de existência” (p.251). Neste contexto, e contrariamente ao que os ideólogos do pós-modernismo costumam afirmar, ao investigador que pretenda ter seu trabalho reconhecido e considerado no meio acadêmico, não resta muita escolha pois “caso sua produção busque compreender os acontecimentos para além da existência empírica e estabelecer alguma articulação ontológica entre universalidade e particularidade, seus esforços são previamente julgados como metafísicos, metanarrativos, totalizantes e, quando não, totalitários” (Hostins, 2008, p.01). De fato, as perspectivas relativistas pós-modernas, ao mesmo tempo em que celebram o pluralismo, o efêmero e o particular, condenam as interpretações teóricas orientadas para a aplicação universal e “apreensão dos processos históricos, políticos, econômicos que atingem com maior intensidade e poder a vida cotidiana” (idem, p.02) e a necessária perspectiva da totalidade passa, então, a ser identificada como um totalitarismo político (Lyotard, 2002).

A partir da análise da tendência relativista dominante em pesquisas educacionais, Bittar e Ferreira Jr. (2009) concluem que a produção acadêmica, privilegiando o pontual e o episódico, assemelha-se cada vez mais a uma “história em migalhas”, voltada à análise das propriedades singulares de cada fenômeno. O que

ocorre, segundo os autores (idem) é um processo de pulverização das pesquisas “em micro-objetos fragmentados e isolados dos fenômenos econômicos, sociais e políticos que animam as relações capitalistas de produção” (p.490).

A nosso ver, a exaltação da fragmentação e da pluralidade do real, típica da postura investigativa pós-moderna não dá respostas satisfatórias às pretensões éticas e políticas compromissadas com o fim das injustiças sociais e com a emancipação humana – para as quais o esforço científico pode e deve contribuir.

#### **4.3. Posicionamentos e Possibilidades**

Acreditamos que qualquer pesquisa científica está, inevitavelmente, inserida na correlação de forças *políticas* da sociedade. Neste sentido, concordamos com Fernandes (2001) quando afirma que o conhecimento científico, por ser resultado das relações sociais, é necessariamente construído por discursos politicamente comprometidos “com uma ou mais instituições, com as pessoas por elas representadas, com os conhecimentos produzidos nessas relações” (p.16). De forma que ao pesquisador resta assumir sua posição política ou negar essa assertiva, camuflando em seus discursos os reais objetivos de seus interesses – de qualquer forma, ambas as posturas estão, necessariamente, inseridas na correlação de forças políticas presente em nossa sociedade.

Assumimos a postura de pesquisadores-militantes, segundo a concepção proposta por Fernandes (2001), para o qual “o que torna um pesquisador militante é seu compromisso e/ou identificação com determinadas organizações, com definidas visões de mundo” (p.17). Por defendermos que “a pesquisa é uma relação social e deve atender aos interesses de todos” (idem, p.103), pensamos que a postura de pesquisadores-militantes aproxima ainda mais “a universidade da sociedade, dos seus inúmeros

problemas. Para o pesquisador-militante, a ciência tem como significado a perspectiva da transformação das realidades estudadas, bem como da sociedade. Desse modo, há um intenso compromisso com as pessoas que são os sujeitos de seu objeto de pesquisa, o que também contribui – e muito – com o desenvolvimento da ciência.” (idem, p.17).

Decorre, porém, que – em estudo sobre as pesquisas científicas desenvolvidas no âmbito da questão agrária, mormente aquelas que pretendem construir um conhecimento sobre o MST – Fernandes (2001) observa, acertadamente, que os pesquisadores politicamente comprometidos com a luta social do Movimento, assumidamente militantes do MST, enfrentam diversas dificuldades no meio acadêmico, visto que a relação pesquisa/militância é geralmente desqualificada por aqueles (que constituem geralmente a maioria) que defendem uma atitude de imparcialidade por parte do pesquisador derivada da pretensa neutralidade científica. Porém, como afirma Freire-Maia (1998, como citado em Fernandes, 2001), “a ciência representa um corpo de doutrinas gerado ou em geração num meio social específico e, obviamente, sofrendo as influências dos fatores que compõem a cultura de que faz parte, produto da sociedade, influi nela e dela sofre influências” (pp.15-16).

Considerando a impossibilidade de neutralidade da ciência – pois a mesma não “paira acima da realidade” (Fernandes, 2001, p.15), a *imparcialidade* na pesquisa científica jamais poderá ser *apolítica*, pois “não é uma totalidade, é parte de uma relação. De modo que ser imparcial é ser coerente com os seus pensamentos e ter a decência de defendê-los, é não se deixar corromper pela conveniência.” (idem, p.14, grifos nossos). Defendemos, portanto, uma atitude imparcial, por parte do pesquisador, a qual tentamos adotar nesta investigação, e que corresponde não à neutralidade política, mas a uma postura *coerente*, na qual tem-se como referência o rigor científico (quanto ao método, à teoria e metodologia).

Apesar de não dispormos, ainda, de um conhecimento amplo e profundo acerca dos diferentes paradigmas e metodologias possíveis de serem adotados em uma investigação, esta crença fundamental no papel emancipatório da ciência leva-nos a reconhecer nossa proximidade com o paradigma crítico, pois este se orienta para a potencialidade transformativa do esforço científico quando estabelece que ao pesquisador cabe atentar ao caráter dual da sociedade e da práxis humana, considerando a capacidade da última de modificar a primeira. Adotamos, portanto, a postura crítica na problematização e análise do fenômeno a que nos propusemos a investigar. Considerando que o mesmo está inequivocamente vinculado à compreensão dos profundos desajustes sociais derivados do próprio conjunto das relações de produção, pretendemos, sob esta perspectiva, reconhecer as estruturas complexas subjacentes ao fenômeno, através da análise de suas particularidades universalizantes. Nosso esforço científico dar-se-á, enfim, no sentido de tentar fornecer um conhecimento socialmente relevante do problema de estudo, com a clara consciência da possibilidade de falibilidade da tarefa.

Sabemos que nossa investigação é suscetível ao erro pois compreendemos a impossibilidade de conhecermos o mundo de outra forma, que não subjetivamente. Neste sentido, concordamos com a educadora Terezinha Rios (2006), quando afirma que “o mundo é do tamanho do conhecimento que temos dele. Alargar o conhecimento, para fazer o mundo crescer, e apurar seu sabor é tarefa de seres humanos” (p.24). A consciência de que o conhecimento científico que aqui tentamos elaborar é apenas uma, entre as diversas formas de se acercar e pronunciar o mundo, é, para nós, basilar na construção de uma postura intercultural crítica, tal como vimos defendendo e, estando permeado por nossos valores pessoais e orientações ideológicas, este conhecimento apresenta, natural e inevitavelmente, algumas imprecisões. A nosso ver, só podemos

falar sobre “o que é” o mundo passando pelo domínio de “o que sabemos” sobre ele – o que, certamente, não o esgota (Bhaskar, 2008). Assim, o paradigma que adotamos neste estudo revela nossa crença na existência de duas dimensões do conhecimento, segundo a perspectiva bhaskariana: intransitiva, que se refere à realidade independente do ser; e transitiva, referente ao conhecimento humano sobre a realidade. Assumimos, portanto, que a realidade não se reduz àquilo que podemos saber sobre ela, ao conhecimento científico que aqui construímos, pois o mundo não “corresponde ao espectro de nossos sentidos”, e jamais é “idêntico àquilo que experimentamos” (Sayer, 2000, p. 09).

Cremos, decerto, em uma realidade objetiva, porém socialmente [re]construída por sujeitos históricos capazes, inclusive, de mudá-la. Nesse sentido, assumimos que nossos valores permeiam esta investigação não apenas quando tentamos acercar-nos da realidade, construindo um conhecimento científico sobre o problema de estudo, mas inclusive e principalmente naquilo que acreditamos que esta realidade possa *vir a ser*: o que projetamos de transformação, o experimentar de uma outra realidade, mais justa e libertária. O que nos orienta é a possibilidade ontológica da emancipação humana, da superação da barbárie, da exploração do homem pelo homem (Strenzel, 2009), das veleidades e assimilacionismos culturais. O fundamento de uma tal ontologia, de viés marxista, consiste na concepção de que o Homem *torna-se* Homem, ser social, precisamente no momento em que, na relação com outros seres humanos, organiza-se para produzir sua existência, transformando a realidade, pela *práxis*. O paradigma crítico que adotamos, baseando-se nesta perspectiva ontológica marxista, possibilitou-nos apreender a relação dialética e transformacional, entre consciência subjetiva e realidade objetiva (ou, nos termos do realismo crítico, entre agente e estrutura), dois momentos que encerram o mesmo estatuto ontológico. Percebemos a realidade não como uma verdade ou um fato natural dado e acabado, mas enquanto processualidade

histórica em constante transformação, passível de intervenções por parte de toda sociedade, de todos os sujeitos que a compõem. Neste sentido, concordamos com Bhaskar (1998 citado por Strenzel, 2009) quando o autor afirma que, em investigações das Ciências Humanas e Sociais, a sociedade deve ser compreendida tanto enquanto *condição* material previamente estabelecida como quanto *resultado* da atividade humana. A relação agente-estrutura ou pessoa-sociedade proposta por Bhaskar permite-nos visualizar tanto as potencialidades transformativas da *práxis* humana quanto sua possibilidade conformativa.

O que nos interesse nesta investigação é justamente reconhecer o caráter produtivo ou reprodutivo da *práxis*, uma vez que esta se constitui em “trabalho entendido tanto como produção consciente que transforma as condições existentes, quanto como reprodução (na maioria das vezes inconsciente) das condições de produção existentes” (Strenzel, 2009, p.11). A análise centra-se, dessa forma, na compreensão da relação entre as estruturas social e cultural na atividade cotidiana, “que está baseada na concepção transformacional da atividade humana” (Bhaskar, 1989, p.03), objetivando mobilizar o conhecimento social no interesse de abolir o indesejável e opressivo impedimento nas escolhas social e pessoal, e desenvolver “o necessário, almejado e fortalecedor papel para a vida social” (idem). Ao tomarmos a realidade como “um todo processual, contraditório e complexo, distinguindo-se de um somatório ou conjunto de todos os fatos” (idem), o problema de estudo pode ser analisado dentro de uma “latência de possibilidades” abertas pelo real, das possibilidades transformativas da *práxis* humana – ou, adaptando aos termos de nosso estudo, a potencialidade humanizadora da militância, quando do encontro intercultural, dentro de um movimento social popular orientado para a luta social.

A compreensão *contextual* do problema aqui colocado foi possibilitada, portanto por uma análise relacional, “dando-lhe significado no conjunto de relações onde se situa no tempo e espaço determinados que constituíram sua particularidade histórica” (Ciavatta, 2000, como citado em por Strenzel, 2009, p.02). A adoção da perspectiva crítica possibilitou, aos investigadores deste estudo: compreender a formação humana enquanto um *processo* social; considerar a experiência humana como parte fundamental do processo histórico e de qualquer leitura que dele se faça; relacionar transformações identitárias e transformação da realidade social, explicitando a interdependência causal entre as duas instâncias; e, pelo mesmo método, analisar o problema de estudo tanto em sua particularidade quanto naquilo que contém de universal.

#### **4.4. Etapas de Desenvolvimento do Trabalho**

Faremos, a seguir, uma breve descrição dos métodos empregados para a recolha e análise dos dados desta investigação, justificando nossas opções a fim de deixar transparecer a coerência que tentamos manter entre o problema de estudo e a metodologia adotada.

##### **4.4.1. Técnica de construção de dados: Abordagem Biográfica – potencialidades investigativas e pedagógicas**

O estudo biográfico ou das histórias de vida é comumente utilizada em pesquisas qualitativas, porém foi utilizado na presente investigação por sua possibilidade de revelar a relação dialética (e, no caso dos nossos sujeitos, transformacional) entre indivíduo e sociedade, entre o domínio do psicológico e o domínio do social (Ferrarotti, 1988), através da análise do conhecimento construído por estes sujeitos acerca de sua *práxis* militante. Nas Ciências Humanas e Sociais, este tipo de estudo, por

interrelacionar indivíduo e sociedade, tem sido empregado a fim de reconhecer o vértice cognitivo da ação social perpetrada por atores coletivos (Gomes, 2008) e, especificamente em nosso estudo, o método foi utilizado para, contextualizando a vida dos sujeitos nos diferentes cenários culturais que experimentaram, isto é, reconstituindo os processos sócio-culturais vividos, analisar sua *práxis* histórica, isto é, aquela que responde criativamente aos seus condicionamentos estruturais, transformando as condições que a formaram (idem).

O método biográfico é muito mais amplo do que um simples exercício de anamnese. Concordamos com Gomes (2008) quando afirma que a pesquisa biográfica em Ciências Sociais não pode supervalorizar (como usualmente se faz, em investigações orientadas por “paradigmas emergentes”, “pós-modernos”) e nem minimizar a subjetividade individual em relação à dimensão coletiva, pois ao investigador cabe estabelecer um equilíbrio entre as duas instâncias, interrelacionando-as. Nesse sentido, afirma Tinoco (2004), relativamente ao método biográfico, que

*A biografia pode centrar-se nos detalhes do indivíduo ou, pelo contrário, utilizar a história de vida recolhida para compreender as regras e funcionamento de um certo grupo social. Neste caso, a motivação da investigação não se centra na história de vida propriamente dita, mas no que ela autoriza concluir das relações interpessoais de determinada comunidade. (p.04)*

Assim, utilizamos a abordagem biográfica para, a partir da apreensão da singularidade dos militantes do MST, identificar as características do paradigma relacional posto em funcionamento pelo movimento, mormente no que se refere às formas de sociabilidade dinamizadas no encontro intercultural experienciado por esses militantes. Considerando que o que orientou nosso estudo foi o aspecto da militância nas histórias de vida dessas pessoas e, tendo em vista que a vida dessas mesmas pessoas



não se esgota na prática militante, pensamos, inicialmente, que a abordagem biográfica utilizada neste estudo poderia ser parcelar ou temática, pois a análise do problema seria feita através da narração/[re]interpretação, por parte dos sujeitos, de uma experiência pontual – a do encontro intercultural. Porém, quando da construção dos dados juntamente com os sujeitos participantes, observou-se que o tema da militância foi narrado/[re]interpretado por essas pessoas dentro de sua trajetória de vida *total* (idem), na perspectiva de uma narrativa de formação humana.

As pesquisas biográficas baseiam-se, precisamente, na aproximação entre formação humana/educação e narratividade (Genovesi, 2002): Pierre Dominicé (1988) define o método enquanto “biografia educativa” e Christine Josso (1988) reconhece-o como “biografia formativa”. Em um estudo crítico a respeito do método biográfico (especificamente no tema da formação de professores), Seixas (1997) observa que, no campo das Ciências da Educação, a utilização da abordagem biográfica não poderia ser mais adequada. Isto porque para o autor (idem), a Educação sempre esteve neste limiar entre a Arte e a Ciência, e o método é o que mais se aproxima de uma forma de *arte* – “consiste de fato em recolher uma vida e trabalhar uma vida e esta não poderia ser, parece-me, uma melhor metáfora para a Educação” (p.03).

Alguns autores (Josso, 1988; Dominicé, 1988) afirmam ser a abordagem biográfica, na tradição europeia de autobiografia oral (Seixas, 1997), um método com dupla função, pois que compreende dois processos, de investigação e formação. Assim, em sua dimensão *investigativa*, a abordagem biográfica permite a construção de conhecimentos experienciais dos sujeitos em (constante) formação; e, em sua dimensão *pedagógica*, possibilita ao sujeito que [se] narra tomar consciência de si e de suas aprendizagens, uma vez que, ao narrar-se, exerce, simultaneamente, os papéis de ator e investigador da sua própria história. Nóvoa (1988), por sua vez, aproxima o método da

perspectiva freireana de educação, asseverando que as “histórias de vida e o método (auto)biográfico integram-se no movimento atual que procura repensar as questões da formação, acentuando a ideia que ‘ninguém forma ninguém’ e que ‘a formação é inevitavelmente um trabalho de reflexão sobre os percursos de vida’” (p.116). A nosso ver, em sua dimensão pedagógica, a pesquisa narrativa apresenta um teor profundamente dialógico e, por isso, transformacional: ao basear-se na reversibilidade dos papéis investigativos/educativos (Freire, 1985), possibilita à investigação científica contribuir, inclusive, para o processo de emancipação humana (Camargo, Lima & Hipólito, 1984), fazendo com que através dela as vozes atualmente condenadas ao “mutismo sociológico” (Pintasilgo, 1981) não apenas falem, mas adquiram outro tom, mais consistente e resistente. Esse trabalho reflexivo, conscientizador, dialógico e transformacional possibilitado pela abordagem (auto)biográfica é precisamente o que a insere em um paradigma investigativo crítico, como o assumido nesta pesquisa. Passemos, a seguir, à explicitação da técnica que possibilitou tanto o estabelecimento da relação e do espaço dialógicos quanto a reversibilidade dos papéis investigativos, entre pesquisadores e sujeitos participantes.

#### **4.5. Entrevista e critérios de seleção dos sujeitos**

Utilizamos como técnica de construção de dados a entrevista autobiográfica oral semi-estruturada a informante-chave. A opção pela entrevista justifica-se na medida em que adequa-se tanto ao tema da formação humana quanto à abordagem autobiográfica adotada, pois como estes se assemelha, também, a uma forma de arte (Medina, 1986), sendo inclusive caracterizado como um gênero literário. Segundo Medina (idem), o texto dialógico que se constrói quando entrevistador e entrevistado entram em sinergia criativa, os permite elaborar conhecimentos os quais seriam incapazes de formular

sozinhos. Para oportunizar a construção intersubjetiva de novos conhecimentos acerca da temática (através do esforço criativo cooperativo-interativo entre entrevistador e entrevistado), optamos pela modalidade da entrevista semi-estruturada (Fontana e Frey, 1994; Patton, 1980) composta por perguntas abertas. Para tanto, procedemos à prévia elaboração de um guião/roteiro geral, baseado na revisão teórica pré-existente, apenas para efeitos de orientação quando da condução da entrevista, permitindo uma maior flexibilidade na ordem das questões e inclusive o surgimento de novas questões. Para Leonor Souza (2000), “tais características permitem manter um ambiente natural de conversa, sem, contudo, se deixar de fazer uma recolha de dados sistemática” (p.211). Pudemos, desta forma, aprofundar as questões pontualmente, quando as respostas se revelaram pertinentes ao estudo.

Relativamente às perguntas abertas ou exploratórias, a escolha justifica-se pelo mesmo motivo (facilitar a sinergia criativa), visto que não suscitam nenhuma resposta predeterminada, e sim mais elaboradas, sendo dissertativas ou explicativas (Goetz e LeCompte, 1984). O roteiro (em Anexo, Quadro 1) foi produzido com base em uma revisão teórica prévia, que suscitou nosso interesse pelo problema de estudo, e possibilitou a definição do tema geral, do objetivo geral e da questão de investigação. Estabelecemos assim quatro blocos temáticos – além dos dois tópicos recomendados (Goetz e LeCompte, 1984) para a estruturação de uma entrevista, “Legitimação” (A) e “Agradecimentos” (F) –, a partir dos quais delineamos objetivos, tópicos e questões correspondentes. Com o primeiro bloco (B) pretendíamos conhecer aspectos gerais acerca da identidade cultural (de origem) do entrevistado; com o segundo (C), identificar algumas referências coletivas a partir das quais constitui-se o sujeito sociocultural Sem Terra; com o terceiro (D), analisar os aspectos gerais do encontro

intercultural; e com o quarto (E), reconhecer as transformações identitárias suscitadas pela experiência da interculturalidade.

Considerando que o foco da investigação recai, especificamente, sobre uma experiência pontual determinada – o encontro intercultural –, selecionamos os sujeitos por sua cultura de origem, com base na tipologia proposta por Darcy Ribeiro (2009) que revela a heterogeneidade cultural do povo brasileiro. Assim, foram entrevistados cinco militantes, representantes das atuais variantes culturais brasileiras: cabocla, sertaneja, caipira, matuta-açoriana e gringo-caipira. Os militantes foram considerados informantes-chave (Goetz e LeCompte, 1984) pelo fato de representarem, cada um deles, uma variante sociocultural brasileira (Ribeiro, 2009), e assim poderem facilitar, aos entrevistadores, informações relevantes sobre as características próprias de sua cultura de origem.

#### **4.5.1. Procedimentos**

Os dados foram construídos no decorrer das entrevistas, registradas em gravação em áudio, com o consentimento dos entrevistados, para posterior análise. Os entrevistados foram previamente informados dos objetivos do estudo e concordaram em colaborar com os pesquisadores. As entrevistas foram feitas individualmente, no decorrer do mês de Janeiro de 2010, em dias diferentes, porém sempre no mesmo local: a secretaria estadual do MST, na cidade do Rio de Janeiro, Brasil. A duração das entrevistas foi de, em média, duas horas. O ambiente, familiar aos entrevistados, favoreceu a confiança e a naturalidade necessárias para a elaboração, matização e validação dos dados. O estilo conversacional e informal das entrevistas, possibilitado pela relação empática e proximidade ideológica entre entrevistadores e entrevistados, contribuiu para o estabelecimento de uma sinergia criativa necessária à construção de

dados relevantes ao estudo. A transcrição das entrevistas foi feita durante os meses de Fevereiro e Março, e socializada no mês de Abril com os respondentes, a fim de que, caso desejassem, complementassem suas falas ou retificassem algum ponto. Durante os meses de Abril a Agosto perpetrámos uma ampla revisão literária, mais aprofundada, e elaboramos a parte teórica desta investigação. Com base nesse referencial, pudemos proceder à análise dos dados, já no mês de Setembro de 2010, a qual explicitaremos a seguir.

## Capítulo 5: Análise das Entrevistas Realizadas

Foram entrevistados cinco militantes do MST (cada um deles pertencente a uma das cinco variantes socioculturais brasileiras: matuta-açoriana, caipira, cabocla, sertaneja e gringo-caipira) que foram indicados<sup>19</sup> para migrar para outros estados brasileiros e aceitaram ajudar na construção do MST – ou, ainda, para outros países, a fim de contribuir com a organização internacional de camponeses, a Via Campesina. Considerando os objetivos e questões de investigação, a análise das entrevistas foi realizada com base em um método misto, elaborado pelo entrecruzamento do referencial teórico com o discurso dos sujeitos.

Para tanto, sistematizamos, primeiramente, cada uma das cinco entrevistas em um sistema de análise comum, organizado em quatro níveis, a saber: *Comunidade de Origem*, *Percurso no MST*; *Encontro Intercultural*; e *Expectativas e Projetos para o Futuro*. Estes, por sua vez, foram desdobrados em subtemas específicos analisados a partir de três planos: *Condições Gerais*, no qual tentamos perceber o percurso de vida de cada entrevistado; *Propósitos e Valores*, a partir do qual tentamos estabelecer o que há de específico e comum entre os sujeitos; e *Dimensão Formativa*, acentuando os aspectos educativos/[trans]formativos de cada uma dessas experiências.

Estabelecemos, portanto, para a etapa de análise individual de cada uma das cinco entrevistas, a seguinte sistematização comum:

- Nível de Análise 1 – *Comunidade de Origem*

Subtemas:

1.1.Características culturais

1.2.Educação formal/trajetória profissional fora do MST e expectativas

---

<sup>19</sup> Os nomes dos militantes indicados pela Direção Nacional ou pelos Setores Nacionais, selecionados a partir das suas características, e do tipo de trabalho que faz em sua comunidade de origem, que sejam importantes para a tarefa em questão (liderança, disciplina, etc), são repassados para os dirigentes estaduais para que, num primeiro momento, o estado decida se é viável *liberar* o militante. Caso seja possível, isto é, caso seu trabalho já esteja estruturado, e possa ser continuado por algum outro militante na região, o dirigente estadual fica com a responsabilidade de conversar com o militante indicado, que tem a opção de aceitar, ou não.

### 1.3. Grupos/Redes sociais

- Nível de Análise 2 – *Percurso no MST*

Subtemas:

2.1. Como e porquê entrou

2.2. Educação formal dentro do MST

2.3. Conflitos

2.4. Lugar que ocupa

2.5. Ser Militante

2.6. Identidade Sem Terra

- Nível de Análise 3 – *Migração Militante*

Subtemas:

3.1. Tarefa e expectativas

3.2. Condições da Migração

3.3. Conflitos e dificuldades

3.4. Encontro intercultural

- Nível de Análise 4 – *Expectativas e Projetos para o futuro*

Subtemas:

4.1. Expectativas

4.2. Próximos projetos

A partir deste esquema de análise comum pudemos, em um segundo momento e a fim de proceder à análise global (subsegmentada) das cinco entrevistas, sistematizar conjuntamente as cinco entrevistas em três<sup>20</sup> níveis de análise, a saber: *Percurso no MST; Encontro Intercultural; e Expectativas e Projetos para o Futuro.*

---

<sup>20</sup> Prescindimos do primeiro nível (“Comunidade de Origem”) na análise global uma vez que este define-se por seu caráter singularizador, abordando precisamente aquilo que o entrevistado apresenta de específico, e que o distingue dentro deste grupo de militantes – pertencer a uma das cinco variantes socioculturais brasileiras.

A seguir, apresentaremos, primeiramente – e de forma extremamente resumida – a conceituação das variantes socioculturais brasileiras na tipologia proposta por Darcy Ribeiro (2009), a fim de melhor compreendermos os níveis 1 e 3 de análise – isto é, as características específicas que marcam suas identidades culturais e os sentidos do encontro intercultural experienciado pelos migrantes. A essa, seguem-se sínteses comentadas da vida de cada um dos entrevistados baseadas em prévia sistematização individual (em Anexo) e, no final do presente capítulo, passamos a discutir algumas questões levantadas a partir do cruzamento sistematizado das cinco entrevistas (em Anexo).

### **5.1. Brasis: constelação de áreas culturais**

Em sua clássica obra “O Povo Brasileiro”, o antropólogo Darcy Ribeiro propõe uma leitura sobre a formação e o sentido do Brasil através da investigação daquilo que chama de novos processos civilizatórios e novas formações socioculturais. Segundo o autor, a gestação dos brasileiros como povo novo foi feita através de confluências, entrechoques e caldeamentos de matrizes raciais díspares (lusa, tupi e negra), de tradições culturais distintas. A cultura brasileira consiste numa conformação da versão lusitana da tradição européia, diferenciada por coloridos herdados dos índios americanos e dos negros africanos – e, também, por se tratar de um novo modelo de organização societária fundada numa forma socioeconômica renovada de escravismo e numa servidão continuada ao mercado mundial.

Linhas de diversificação plasmaram os principais modos regionais de ser brasileiro, a saber: a força diversificadora ecológica, gerou paisagens humanas distintas derivadas de adaptações regionais forçadas pelo meio ambiente; a econômica, conduziu a especializações funcionais e modos de vida correspondentes às formas diferenciadas



de produção; e a imigração, que introduziu novos contingentes humanos. Assim, apesar de apresentar, até certo ponto, certa homogeneidade, a sociedade brasileira é composta por diversas variantes culturais ou, nos termos do autor (idem), uma *constelação de áreas culturais*. A identidade étnica brasileira, de vigor e flexibilidade notáveis – por ser herdeira de uma sabedoria adaptativa milenar indígena – permite a este povo conformar-se, com ajustamento locais, a todas as variações ecológicas regionais, preservando sua unidade essencial. É a partir destas protocélulas, através de um processo de adaptação e diferenciação, que surgem as variantes principais da cultura brasileira, a saber:

**O Brasil Caboclo** – A área cultural cabocla, situada na região Norte do país, caracteriza-se pela população amazonense, engajada na coleta de drogas da mata, principalmente nos seringais, com tecnologia adaptativa essencialmente indígena, conservada e transmitida através de séculos, sem grandes alterações. Diferentemente do restante do Brasil, onde a posse da terra gera lucro e poder, na Amazônia o que importa é dominar as vias de acesso aos seringais e, acima de tudo, a conscrição da força de trabalho necessária para explorá-la. Assim, depois de gastar a população indígena, o extrativismo vegetal desgastou enormes contingentes de nordestinos, principalmente sertanejos, que trasladaram para a região em busca de uma vida melhor. A desvalorização da borracha atinge diretamente a vida da população cabocla que, aos poucos, volta a concentrar-se às margens dos grandes rios, regredindo a uma economia de subsistência em condições de miserabilidade ainda piores que a dos sertões.

**O Brasil Sertanejo** – Fundado e difundido pelos currais de gado, do Nordeste árido aos cerrados do Centro-Oeste, o desenvolvimento da economia pastoril no Nordeste brasileiro, apesar de pobre e dependente, acabou incorporando boa parcela da população nacional – ocupando as áreas mais extensas dentre as atividades produtivas. Esta

população, conformada pelo pastoreio, desenvolveu uma cultura própria – a sertaneja. A formação da área deu-se pela concessão, por parte da Coroa lusa, de imensas sesmarias que transformaram os criadores de gado nos maiores latifundiários do Brasil. Mestiços afeitos à vida aventureira figuravam como oferta constante de mão-de-obra, tornando dispensável a compra de escravos, fazendo dos sertões um vasto reservatório de força de trabalho barata, até hoje. O sertanejo que emigra é aquele que consegue alcançar a idade madura, com maior vigor físico. Por terem se desenvolvido isoladas das costas, as populações sertanejas conservam muitos traços arcaicos, contrastando com a população litorânea em sua postura e mentalidade fatalista e conservadora, distanciando-se também culturalmente daquela. Alguns dos traços típicos do sertanejo são a religiosidade singela tendente ao messianismo fanático, o carrancismo de hábitos, o laconismo e a rusticidade, e uma predisposição ao sacrifício e à violência (além das qualidades morais típicas das formações pastoris: honra pessoal, brio, fidelidade à chefatura). Os condicionamentos materiais geram uma extrema dependência do sertanejo ao latifúndio. Dentro dessas condições, somente o lavrador livre “alcança condições mínimas de interação social que permitem desenvolver-se politicamente (...)” e manifestar “(...) sua revolta contra o sistema fundiário, pleiteando claramente a propriedade da terra” (idem).

**O Brasil Caipira** – Localizado nas áreas ocupadas pelos mamelucos paulistas, de população formada através das atividades de preia de índios para a venda, depois da mineração, mais tarde, com grandes fazendas de café e da industrialização, a região paulista, originalmente pobre, ensejava na população antiga uma predisposição aventureira (motivação antes para pilhar do que para produzir). Marginalizados do processo econômico da colônia, os núcleos paulistas aspiravam a ascender socialmente, e suas ambições de enriquecimento tornam os mamelucos paulistas excelentes mateiros

e sertanistas, destacando-se como cativadores de índios e homens de guerra. De fato, em todas as regiões do país, quando se instalava uma rebelião negra ou um levante indígena de maior resistência, requeria-se a mão subjugadora dos paulistas. A dispersão do povoamento, formado por uma população rarefeita em núcleos familiares distanciados, gera novas formas de convívio marcadas por unidades vizinhas solidária ou bairros rurais, “naçõeszinhas ou grupos de convívio unificados pela base territorial em que se assentam, pelo sentimento de localidade que os identifica e os opõe a outros bairros, e pela participação em formas coletivas de trabalho e lazer”.(idem, p.347). O culto a santos também aparece como forma de convívio, figurando a capela como orgulho local e lugar onde se promovia diversos tipos de celebrações. O convívio restrito à integração em bairros condiciona o caipira “a um horizonte culturalmente limitado de aspirações”, que valoriza mais as alternâncias de trabalho intenso e de lazer, do que um padrão de vida mais alto através do engajamento em sistemas de trabalho rigidamente disciplinado. (idem, p.348).Com o advento da Lei de Terras de 1850, as novas formas de produção agroexportadora reaglutinam a população caipira em bases econômicas mercantis, ao mesmo tempo em que exige uma reordenação institucional da sociedade, com a instalação do poder público para regular/reprimir as ocupações de terra revalorizadas e garantir, com serviços de polícia, o direito de propriedade.

Atualmente, uma vasta camada marginal à estrutura formada por caipiras impossibilitados de se integrar nos novos estilos de consumo pela “estreiteza da própria estrutura social em que estão inseridos, fundada na propriedade latifundiária” (idem, p.354), cai na condição de trabalhadores eventuais, os bóias-frias. Entretanto, “essa mole de milhões de caipiras, que são os verdadeiros camponeses do Brasil, porque reivindicantes seculares da posse das terras que trabalham, está como que à espera do

surgimento das formas de luta que, exprimindo sua inconformidade, desencadeiem a rebelião rural” (idem, p.355).

**Os Brasis Sulinos** - Região do pastoreio das campinas do Sul. Com duas variantes: matuta-açoriana (parecida com a caipira) e gringo-caipira (das áreas colonizadas por imigrantes alemães e italianos), a heterogeneidade cultural do Brasil sulino é o que distingue essa de outras áreas culturais brasileiras. O Sul surge pelas mãos dos jesuítas espanhóis, os quais lograram criar um modelo utópico de reorganização intencional da vida social que, efetivamente, viabilizou novas formas de existência humana. Servindo como depósito de escravos nativos exportáveis e subjugáveis, as missões criaram também uma população subalterna local, os primeiros gaúchos. Por ser um território de permanente disputa entre espanhóis e portugueses (Colônia de Sacramento), a identificação étnica com uma postura portuguesa (frente à castelhana) se fez mais profunda no extremo-sul. Paradoxalmente, o que permitiu ao sul abraçar-se foi o ingresso, após a Independência, de contingentes centro-europeus, os quais possibilitaram a modernização da economia sulina e sua capacitação para melhores formas de intercâmbio com o restante do país. Os estancieiros gaúchos “trabalhavam, sempre, com os olhos postos no horizonte, de atalaia contra ataques castelhanos” (idem, p.379) – a fronteira indiferenciada, movente segundo pressões, representava uma constante ameaça (antes à sua estância e gado do que à pátria mesmo), o que fez de cada estancieiro um caudilho – e combatente de seu patrão, que era também seu caudilho. A maior parte dessa população se faz lavradora de terras alheias através do regime de parceria – são os autônomos rurais do sul, igualmente dependentes do proprietário da terra, que lhes cobra, além de parte das colheitas, lealdade pessoal e política. Contingentes de gaúchos e matutos (originalmente açorianos, segunda configuração histórico-cultural da região sulina), marginalizados,

caíram numa cultura da pobreza que os uniformizou. De fato, a relação entre cultura e classe, intrinsecamente constituída, torna-se mais evidente no Brasil, ao observarmos os efeitos uniformizantes da pobreza.

É a partir destas diferenciações culturais brasileiras que podemos melhor compreender os sentidos conflitivos dos encontros interculturais experienciados pelos migrantes entrevistados. Passemos, a seguir, às sínteses individuais das entrevistas.

*Somos o que fazemos,  
principalmente o que fazemos para mudar o que somos.*

**(Eduardo Galeano)**

## **5.2. Percursos de Vida em Movimento**

### **Pedro**

Pedro nasceu em Cascavel, no estado do Paraná, região Sul do Brasil (variante sociocultural matuta-açoriana), na parte rural da cidade. Vindo de uma família de

pequenos agricultores, sua socialização deu-se no interior de uma comunidade camponesa, estabelecendo um forte vínculo com a terra, e com o ritmo do trabalho na terra. Os sulistas são uma gente muito trabalhadora (Ribeiro, 2009), e Pedro refere-se à valorização do trabalho em sua cultura: *“é um povo que eu sinto que pensa muito no trabalho só...eles levam muito a sério o trabalho”*. Diz serem os sulistas pessoas sérias, *“muito diferente do resto do Brasil... pessoal fechado assim...”*, e por isso tem uma percepção de si, à época, como muito tímido, e com alguma dificuldade em se expressar.

Antes de sua inserção no MST, fez o ensino médio em Contabilidade e tentou trabalhar na cidade próxima à sua comunidade de origem, pois sua expectativa era conseguir um emprego em um escritório. A esta época, porém, não se adaptou à cidade. Interessante notar que, mais tarde, já no MST, quando de sua migração militante, apesar de enfrentar, inicialmente, algumas dificuldades, conseguiu se adaptar à vida urbana (vive em uma grande cidade, até hoje), provavelmente por conta de uma mudança profunda nas condições gerais desta segunda ida à cidade: como veremos, diferentemente da primeira experiência, suas motivações e seus objetivos não mais se orientavam tão-somente por interesses de realização individual. O fato é que a esta época, porém, Pedro precisava arrumar uma forma de *sobreviver*, manter-se economicamente – o que, em tempos de precariedade das condições de vida, não está nada fácil, tanto na cidade quanto no campo. Na cidade, além de não ter se adaptado, mesmo tendo tentado *“qualquer coisa”*, não conseguiu nenhum trabalho (graças à tal da *flexibilização...*), e precisou voltar à comunidade de origem. No campo, outra dificuldade: o lote de terra dos pais de Pedro era muito pequeno para dividir entre os filhos de forma que todos pudessem viver do trabalho na terra, isto é, só daria para fazer aquilo que se costuma chamar de subdivisão antieconômica do lote em *minifúndios*

(Darcy, 2009), pedaço de terra tão pequeno que uma família não consegue tirar dele nem seu próprio sustento. Por mais que gostasse – como ainda gosta – de trabalhar com a agricultura, por mais que sentisse – como ainda sente – um estreito vínculo afetivo, identitário, com a terra, era impossível manter-se como pequeno agricultor. Refere-se às causas desta impossibilidade, ou ainda, desta *interdição*, em uma reflexão crítica sobre o avanço do capital no meio rural brasileiro (com o agronegócio) e inclusive sobre sua própria história, explicando porque foi - como milhões ainda o são – proibido de ser, e de se manter, na terra:

“[a agricultura do agronegócio] *é mecanizada... ela usa muito os insumos químicos e eles plantam a monocultura... eles não querem saber de plantar feijão com arroz, que é comida de pobre né... o público deles não é esse aí, eles produzem pra exportação, mercado internacional... mercado interno não. Não tem como conciliar essa agricultura de grande escala e exportação com a familiar. O agronegócio já expulsou 900 mil famílias...(...) essa cultura pra exportação só expulsa agricultor do campo...*”

Vendo sua comunidade fragmentar-se sob o jugo desta “cultura expulsiva”, a Pedro restava tentar, novamente, sobreviver *precariamente* na cidade, fatalmente engrossando a população condenada à marginalidade nas favelas (Ribeiro, 2009) – ou então resistir. A primeira opção poderia ser trilhada individualmente, já a segunda...

Organizando-se com mais oito amigos, parte para uma ocupação do MST, da qual tinha ouvido falar através de um familiar, porém pouco sabia sobre Movimento. A expectativa era e de “viver, né! Num primeiro momento é só isso (...). Era uma necessidade econômica, prática mesmo. Que eu acho que a maioria vai assim pras ocupações de terra. Depois vai criando uma consciência. (...) Vai adquirindo na vivência.” Como é fácil perceber – por sua leitura crítica da realidade – Pedro criou a tal



consciência, mas por meio de uma vivência que, inicialmente, foi bastante conflitiva... Em 1992, passa a integrar a primeira turma do Curso Técnico em Administração, criado naquele ano, pelo MST, para capacitar os militantes na estruturação das cooperativas. Porém, como todos os cursos do MST, este também não era *só* técnico: *“claro, tem a parte prática né, técnica, que é muito boa, mas a formação política tá sempre junto. Tem análise de conjuntura e tal. Aula de filosofia, economia política...”* E, ademais, o método de ensino era baseado na Pedagogia da Alternância: *“tem as aulas teóricas e também a parte prática, que daí não fica só na teoria, vai aplicar na prática...”* Inclusive a organização interna do curso, que *“ajuda a formar”*, pois era autogestionada pelos próprios alunos:

*“nós é que tocava a escola, nós é que administrava a escola. Contratava professor, pagava professor, discutia pedagogia com os professores. Eles tinham que sentar junto, todo professor tinha que falar como que ia trabalhar, como que ia ensinar. Nós sentava e passava os conteúdos que queria trabalhar e tinha alguns que não aguentaram, e teve um que no primeiro dia foi embora! Ele era meio autoritário, não conseguiu trabalhar com nós...”*

E, na primeira semana do curso, Pedro também enfrentou dificuldades passando por alguns conflitos: nunca tinha ouvido falar em socialismo (*“não alinhava muito, não era muita a minha...”*), não estava acostumado a trabalhar coletivamente: *“a estrutura do curso é toda criada pra poder formar a consciência organizativa (...) saber trabalhar essa organização pra resolver os problemas coletivos, coletivamente (...) foi difícil pra mim”*. Porém, diferentemente do professor autoritário, Pedro não foi embora. Insistiu no método *problematizador* do curso. Precisou rever conceitos e preconceitos, mas diz que, aos poucos, foi criando a consciência organizativa necessária para construir um espaço dialógico coletivizado/singularizado, aprendendo a exercer sua

liberdade pessoal na mesma medida e no mesmo passo em que aprendia a gerir, de forma autônoma e responsável, os problemas e as soluções coletivas. Os conflitos, suscitados por uma cultura de participação posta em funcionamento pelo curso, geraram muitas aprendizagens, inclusive naquela área que era de sua especialidade: *“aprendi muito mais contabilidade nesse curso de administração do Movimento do que no curso de contabilidade que eu tinha feito antes! Aprendi na prática né...”*

Este tipo de formação problematizadora e reinventiva de valores e práticas inscreve-se, efetivamente, em uma perspectiva de *ressocialização contestadora*, tal como a definimos neste trabalho – a qual, no caso de Pedro, como veremos, será ainda aprofundada, por meio de suas experiências de participação militante no MST que operam reconstruções identitárias constantes, as quais remetem para uma identidade emancipada. Com efeito, ao se referir aos sentidos/sentimentos de ser militante, Pedro afirma tratar-se de uma *“mudança de mentalidade”*, um processo de descentração de si, de *“sair um pouco desse pensamento individual e pensar no coletivo”*, um processo, portanto, assente em uma ideologia expansiva emancipatória que permite passar da ética individual à coletiva. Em meio a uma cultura dominante individualizante, este tipo de pensamento adquire um caráter eminentemente contracultural, o que também se revela quando reflete sobre a própria identidade Sem Terra. Mesmo já assentado (em uma área *coletiva*), afirma-se Sem Terra pois compartilha com outros um projeto diferente de sociedade: *“se fosse só o interesse pessoal... Meu objetivo é maior (...). É um projeto diferente de sociedade... A gente luta por isso...”*. Pedro perpetra uma crítica radical – pois perscruta a *raiz* do problema – dirigida ao modelo de desenvolvimento dominante, questionando o próprio sistema capitalista e sua correspondente (para resgatar um termo-chave de nosso estudo) racionalidade, estritamente mercantil:

*“precisaria de uma transformação da sociedade, no sistema capitalista, não dá pra ser pequeno agricultor, não tem como conciliar. Pra nós do Movimento não adianta, enquanto não mudar esse modelo capitalista... não adianta conquistar a terra, fazer a reforma agrária, e reproduzir esse modelo de desenvolvimento só econômico mesmo.”*

Sua radicalidade se faz presente não apenas quando contesta a racionalidade dominante, mas também e principalmente quando propõe um modelo alternativo de sociedade, voltada para o desenvolvimento humano: *“O nosso projeto é de desenvolvimento social.”*

Foi pensando no coletivo e movido pelo desejo de construção deste projeto que aceitou migrar para a capital do estado do Rio de Janeiro, região Sudeste do Brasil (variante sociocultural caipira). Revela que pouco sabia sobre a cidade do Rio, “só o que via na novela” e, considerando que as formas culturais locais são *superficialmente representadas* pelos meios de comunicação (pois passam, como vimos, por um processo de fagocitação mercadológica), entende-se o porque de Pedro, apesar de ser uma pessoa extremamente esclarecida, ter, à época, uma percepção pouco precisa da realidade cultural carioca (do Rio): *“a gente do movimento também sempre achou que nem tinha sem terra aqui! Nos encontros nacionais as pessoas sempre perguntavam, até hoje perguntam, se a gente ia ocupar a praia!”*. Descobriu, aos poucos, e junto com outros companheiros, que a realidade era bem diferente. Como sua tarefa não consistia apenas em ajudar a organizar o MST no Rio, mas sim *construí-lo* no estado, onde havia apenas um pequeno grupo de apoio, pouco estruturado, e algumas poucas pessoas dispostas a ajudar, como Fernando (um português abrazeirado na luta) e “Chiquinho” Lan (filho de Sebastião Lan, líder histórico do Sindicato dos Trabalhadores Rurais assassinado na década de 80, e sempre lembrado nas místicas do MST). A política de democracia de

base do MST requeria que não fosse sozinho, mas sim com uma companheira militante do Movimento, pois *“era pra construir o Movimento, tinha que ter alguém pra discutir...”*.

O choque cultural que sentiu deveu-se, essencialmente, às diferenças entre sua cultura camponesa e a cultura urbana. Se teve dificuldades, anos atrás, em adaptar-se a uma cidade de porte relativamente pequeno, no Rio, uma metrópole de 6 milhões de habitantes... *“eu ficava que nem doido! Dia de semana tinha as tarefas, eu trabalhava bastante pra conseguir apoio aqui, dos sindicatos...(…) mas a cidade... Olha... Durante a semana eu ficava nas tarefas, mas chegava sábado, domingo, eu ficava quase maluco!”*. Estranhou o ritmo da cidade, e o imediatismo das pessoas – bem diferente da cultura camponesa, na qual foi criado: *“pro Movimento mesmo foi mais difícil organizar porque essa coisa da cidade... acho que as pessoas são muito... apressadas e querem ver tudo logo pronto, funcionando...”*. Diferentemente da cultura camponesa, que preserva uma tradição de conservação, o hábito de mudar de hábitos (Bauman, 2008) e a supervalorização da novidade em detrimento da permanência desta “cultura imediatista” consiste em outro grande empecilho no que tange à organização coletiva orientada por um projeto comum:

*“[as pessoas da cidade] tem muita facilidade de aceitar as coisas, ideia nova... Mas têm muita facilidade de desistir também! Mudam muito de ideia! O camponês não, quando decide é difícil voltar atrás né... Aqui não... A questão da militância mesmo... Entram e saem... Você acha que tá firmando, mas... Não sei se isso é a diferença de rural e urbano, mas deve ser isso!”*

Com efeito, Pedro construiu sua identidade cultural na relação com a terra, por meio de uma “pedagogia da terra” que, inscrita em uma cultura de (para usar um termo que anda na moda...) sustentabilidade, ensina que a vida tem uma cadência própria, a

qual deve ser respeitada. Trata-se, segundo ele, de uma mentalidade diferente daquela observada na cultura urbana, de um tipo de paciência histórica que os agricultores tem, pois *“sabem que se você plantar um pé de feijão vai demorar três meses pra receber o dinheiro... O povo da cidade não, trabalhou hoje quer o dinheiro amanhã! Não tem essa paciência de esperar a plantinha! Essa relação com a terra é toda uma mudança de mentalidade...”* Fundada na relação entre trabalho na terra e cultivo da vida, este tipo de percepção indica que o mundo está para ser feito (Caldart, 2007), isto é, que a intervenção humana é transformativa, mas que o trabalho humano deve ser construtivo, e cuidadoso. Acostumado com certos parâmetros de beleza e sensibilidade diante da vida humana, a perdição da ação humana destrutiva – “o deboche da carência e da escassez” (M.Santos, 2000) –, mais patente nas grandes cidades, assustou-lhe: *“lá no Paraná eu conhecia a pobreza né... Lá existe a pobreza... Mas miséria como no Rio... Eu nunca tinha visto... Aqui é muita miséria, as pessoas não têm nada né...”*

Uma outra dificuldade que sentiu foi no nível das relações interpessoais: apesar da impessoalidade da cidade grande, achou as pessoas do Rio mais abertas, falantes, comunicativas:

*“lá no Sul nós pra colocar uma pessoa pra falar... é muito difícil! Aqui todo mundo quer ir! Fazer debate, nas escolas e tudo! Têm muita facilidade de comunicar... Acho que é questão de sobrevivência na cidade né? deve ser...”* Diferentemente da situação de miserabilidade humana, cuja única [des]aprendizagem correlata é a *desumanização* (tanto de quem a vive, como de quem a vê), esta foi uma das diferenças culturais positivamente aproveitadas por Pedro: afirma ter aprendido a melhor se expressar, e se tornado muito mais comunicativo: *“a relação com as pessoas é muito diferente.... Acho que eu tô menos fechado... Agora eu consigo fazer umas palestras... Eu ficava encolhido, não abria a boca!”* Trata-se, decerto, de uma aprendizagem que

permite construir relações interpessoais de maior reciprocidade – processo este que, de fato, marcou o encontro intercultural suscitado por sua migração militante, como veremos. Por enquanto, é fulcral compreendermos o porquê – diante de todas essas dificuldades, passando por muitos conflitos – Pedro, mesmo pensando em desistir, e voltar à comunidade de origem, à sua família, da qual sentia muitas saudades, insistiu em ficar. O motivo, resume em poucas palavras: *“o coletivo maior falou mais alto”*. Sentindo-se enraizado em uma coletividade forte, coesa por seus integrantes compartilharem um referencial identitário comum – o de classe oprimida que deseja deixar de sê-lo, projetando outras opções históricas para si e para os outros – Pedro amplia seu círculo identitário na mesma medida em que aprofunda o sentimento de solidariedade e a consciência de classe. Superando o pensamento corporativo rumo a uma convicção política que o faz resistir, e reconstruir sua identidade como lutador do povo, universaliza a luta do MST, inserindo a questão da Reforma Agrária na agenda política do conjunto da sociedade brasileira: *“apesar de não ser um estado agrícola, o Rio é estratégico na questão da luta de classes. Aqui forma opinião pública, tem os veículos de comunicação...”*

Além da tarefa mais geral de divulgar a luta do MST, havia a tarefa específica de ajudar, inicialmente, os camponeses sem terra a organizarem-se (descobriu, afinal, que havia muitos, pois no Rio, além de areia da praia, tem muita terra mal distribuída). Como toda migração militante pelo Movimento, a ideia era fazer um processo de conscientização junto a estas pessoas, de “formação” – como se costuma chamar no Movimento –, através do Setor de Frente de Massas, para que, depois, pudessem melhor organizar-se por si próprios: *“no início tinha que indicar né... Mas sem ser autoritário, pra criar uma estrutura... Depois da formação o povo senta, discute, decide sozinho (...). A construção é essa, ajudar a organizar pra depois fazerem sozinhos.”* Trata-se,

portanto, de um tipo de vínculo pedagógico de *emancipação*, estabelecido neste encontro intercultural. O princípio organizativo da descentralização unificada do MST, geradora do protagonismo [auto]transformador – isto é, do processo de empoderamento, posto em funcionamento por esta cultura de participação – fica patente quando atentamos para a natureza da tarefa das migrações militantes: *“a gente não constrói se quiser ser chefe né... Tem que passar tarefa com responsabilidade também...”*. A forma descentralizada-unificada de organização do Movimento, ao abrir esse espaço democrático<sup>21</sup>, requer e permite aos militantes uma postura de negociação gnosiológica:

*“aos poucos fomos conhecendo, a população e tal... Em Campos, tinha muito sem terra lá. A gente foi lá pesquisar mesmo, nós três aqui definimos, estudamos, vimos o que era preciso... Fomos mapeando a população, as áreas... Mapeando as lideranças, vendo quem das comunidades pode ser liderança, em quem confiam mais pra ser dirigente, o pessoal mais respeitado pra assumir a direção.”*

Percebe-se que todo o processo respeita a cultura local, as características e diferenças das comunidades, inscrevendo-se em um paradigma relacional dialógico cooperativo – o que possibilita a construção de um espaço singularizado e ao mesmo tempo coletivizado, característica da unidade diversificada que constitui o MST. O plural do singular Sem Terra, as diversas identidades que compõem o Movimento, é precisamente o que mantém o coletivo coeso, e fortalecido: *“no Movimento tem trabalho pra todo mundo, que eu acho que o Movimento consegue aproveitar mesmo o que cada um tem né... Qualquer característica, o que a pessoa tem de melhor, ajuda a organizar melhor...”* A postura ética de respeito às diferenças por parte de Carlos, e dos outros militantes do MST, em sua tarefa de organização coletiva dos sem terra do Rio de Janeiro rendeu, inquestionavelmente, muitos frutos: *“Hoje em dia a gente tem mais de duas mil famílias assentadas e conseguimos criar uma estrutura organizativa*

---

<sup>21</sup> Na acepção original do termo (*demokritos*), de democracia pura, direta.

*mesmo, e o reconhecimento do Movimento a nível nacional... Eu acho que nós, não foi só eu, mas nós conseguimos uma organização importante...”*

Pedro sente, porém, que seu trabalho ainda não terminou. Continua em Movimento “pra contribuir, sempre”. Revela um certo desejo de estabilidade, quando afirma querer, mais tarde, voltar para seu lote no Sul, trabalhar na terra, “*porque meu sustento eu quero tirar da terra. Mas claro que meu objetivo não é só a questão econômica né...*” Sente, ao mesmo tempo, o desejo de continuidade na luta: quer assumir o setor de frente de massas, que é o que sempre gostou de fazer: “*esse ano agora eu quero saber da formação mesmo, vou colocar isso na reunião!*” Quando encerramos esta entrevista, ia migrar novamente, para outra cidade do estado do Rio, para ajudar os sem terra dessa região. Porém, da última vez que tivemos notícias de Pedro, estava a caminho de Moçambique, para ajudar a construir a Via Campesina.

### **Isabel**

Isabel nasceu em Mogi das Cruzes, estado de São Paulo, região Sudeste do Brasil (variante sociocultural caipira), na zona industrial da cidade. Com uma grande área agrícola e próxima ao litoral do estado, Mogi é uma das cidades mais antigas do



país, e ainda hoje abriga descendentes de famílias que lá se estabeleceram à época da colonização – que, segundo Isabel, concentram grande parte do poder econômico e político da região. Afirma que, em sua infância, apesar de muito próxima à metrópole de São Paulo, a cidade era bastante conservadora, e ainda mantinha características interioranas: todos se conheciam entre si, a família era supervalorizada e a religião fazia-se muito presente. Principalmente na vida de Isabel, que tem uma longa trajetória dentro da Igreja Católica, a qual começou bem cedo: *“então eu fui batizada, primeira comunhão, crismada duas vezes! Da primeira eu era bem nova, tinha sete anos...”* Sua esfera valorativa foi, como veremos, profundamente marcada por este convívio social na igreja – e, inclusive, ressignificada...

Apesar de, durante a infância, morar na parte urbana da cidade, marcou-lhe a relação esporádica, porém intensa, com a terra: quando em férias escolares, ia visitar seus avós, que moravam na parte agrícola de Mogi. Esta época marcou-lhe bastante, principalmente a lembrança da injustiça que seus avós sofreram: vivendo por mais de quarenta anos em regime de arrendatários, subitamente expulsos pelo dono da terra, foram obrigados a mudar-se para a parte urbana da cidade. Na cidade, as dificuldades materiais (não conseguiam receber sua aposentadoria – graças, como vimos, ao desmantelamento do Estado social), aliadas ao fato de que eram camponeses que construíram sua identidade na relação com a terra, tornou a mudança forçada ainda mais difícil. Isabel tinha apenas dez anos, mas a sentiu bastante: *“fui vendo meus avós definhando... O humor deles mudou. Meu avô morreu depois de alguns anos morando na cidade, não se adaptou... E depois de dois anos minha avó morreu também”*. Reconstitui o dia do enterro de seu avô – através, inclusive, das lembranças da mãe:

*“(...) quando meu avô morreu foi enterrado no cemitério da comunidade rural onde eles viviam – tinham pelo menos um tumulto lá, a única terra que ele conseguiu.*

*Passamos pelo túmulo do dono da terra, ele já tinha morrido também. Minha mãe falou que eu disse, mas eu não lembro disso: 'olha mamãe, eles. Que adiantou ele tirar o vovô de lá? Agora estão debaixo da mesma terra e do mesmo jeito' (...) "acho que tinha uns 12 pra 13 anos ... Bom, e fui continuando a vida... catequista, estudando... fui fazer magistério... (...) E sempre na igreja!"*

Este tipo de consciência social que já demonstrava, tão pequena, foi o motivo por qual dedicou-se durante tantos anos ao trabalho social voluntário, dentro da igreja católica, até sua inserção no MST. Apesar de dizer-se “*conservadorinha*” à época – “*comparada com hoje...!*” –, em sua experiência no magistério já demonstrava preocupações de ordem social, e certa indignação com as injustiças derivadas da cisão classista, a qual tornava-se patente na escola rural em que trabalhava: “*eu ficava angustiada com as crianças que não eram da elite. Levantavam muito cedo para ajudar os pais no campo, para depois irem pra escola...*”

A angústia devia-se, em grande parte, ao fato de que, frente a este tipo de distorção inerente à ordem sistêmica capitalista, Isabel “*ficava brava, mas não sabia que podia brigar!*”. Apesar de sua esfera valorativa ter sido construída a partir dos princípios de “*justiça, solidariedade, igualdade*” apregoados pela igreja (os quais, de fato, são basilares para a aprendizagem a capacidade de perceber as injustiças) sentia que, concretamente, havia grandes limitações na ação social da Igreja Católica tradicional para aplicar, efetivar, estes mesmos princípios. A perspectiva individualizada e assistencialista, a naturalização dos processos históricos, a conservação da ordem social, a ausência de autoquestionamento, a rígida estruturação hierárquica – todas essas são características da Igreja Católica tradicional que, na reflexão crítica de Isabel, impossibilitam a efetivação daqueles princípios que a própria instituição apregoa:

*“(...) a Igreja tradicional ela é baseada na conduta pessoal, nos valores institucionalizados para ser uma boa pessoa... Obediente, prestativa, caridosa... Mas sem mexer com a ordem social. (...) Cada um com seu papel. Não tem uma perspectiva social mais ampla... Sempre tem a ver com a caridade, nunca com processos de transformação mais amplos. Ah, sim: e também a Igreja conservadora nunca questiona a sua própria instituição, o que dificulta se quiser se ajustar às necessidades reais das pessoas... obediência total ao Vaticano...”*

Aos 21 anos, *“meio bobinha, meio metida a madre Teresa, de querer ajudar todos...!”*, entra em contato com a Teologia da Libertação, através da Charitas Brasileira: *“nem imaginava o que me esperava...!”*. Esperava-lhe um espaço de [res]socialização política, contestadora, que fez com que Isabel, ressignificando a simbologia católica que carregava, construísse um discernimento crítico a respeito da realidade que causava-lhe tanta angústia, descobrindo-se, neste processo de conscientização, como sujeito histórico capaz de nela intervir, *transformativamente*. Tratou-se de um processo de tensionamento cultural e, portanto, de autoquestionamento, profundamente *conflitivo*: *“foi uma reviravolta. Foi... Quebrar vários dogmas, valores que eu tinha aprendido durante toda a vida. (...) Na minha cabeça não havia questionamentos, era como se as coisas eram assim porque eram, como se fosse da própria ordem natural das coisas...”* O questionamento desta suposta ordem natural rendeu muitas aprendizagens, dentre elas, a de *“que nada era natural, tudo era socialmente construído. Fiquei indignada, digamos assim! (...) E eu vi a partir daí que as coisas que me incomodavam podiam ser transformadas pela ação política. Não dava mais pra ficar passiva achando que as coisas eram assim por que eram.”*

A dimensão [trans]formativa deste processo de conscientização foi potencializada pela participação em cursos ecumênicos (com base na Teologia da

Libertação, promovidos pelas principais igrejas cristãs), aos quais refere-se como “base” de sua formação. Quando questionamos se era essa uma formação *política*, Isabel responde que “*sim, e não só...*”. E explica, relembando uma frase de Dom Pedro Casaldáliga<sup>22</sup> numa palestra que assistiu, e que jamais esqueceu: “tudo é política, mas política não é tudo”, ou seja, “*tudo é movido por decisões políticas, mas tem também a ver com a sensibilidade, de não esquecer essa parte...*” E, com efeito, a sensibilidade, a capacidade de sonhar, e de projetar outras opções históricas para a vida em sociedade, marcou os tais encontros ecumênicos de que participou. Tratava-se de cursos massivos, endereçados a lideranças de diversas comunidades locais, e que contavam com pessoas de todas as regiões do Brasil, e algumas de outros países. Segundo Isabel, entre estas pessoas, de diversificadas identidades culturais, se estabelecia uma fraternidade identitária, um sentimento comum de pertença, através de um referencial identitário coletivo: “*era uma efervescência cultural grande, de fortalecimento de diversas identidades, dos movimentos sociais e comunidades de base, principalmente a de classe, que juntava todo mundo...*”

Através destes cursos começa a ter contato com o MST que, à época, ainda era uma organização para si, isto é, de camponeses sem terra: “*e eu não era! Admirei, me solidarizei, mas nem passou pela minha cabeça [entrar na militância]. Fui entrar quase dez anos depois!*” Neste meio tempo, casou-se, separou-se e mudou-se para uma fraternidade (chamada Povo no Rua) na cidade de São Paulo, para fazer um trabalho social com a imensa população de rua que mora nesta cidade, especificamente junto às pessoas infectadas com o vírus HIV. A fraternidade mantinha, entre outros, um projeto que se chamava “Da Rua para a Terra”, e dividia uma antiga casa na cidade com o

---

<sup>22</sup> Poeta e bispo católico brasileiro de origem catalã, adepto da Teologia da Libertação, um dos fundadores da Comissão Pastoral da Terra. Referência dentro do Movimento por sua coerência ideológica, combatividade permanente e retidão de caráter, em 2008, quando de seu 80º aniversário, o MST endereçou-lhe uma belíssima declaração (em Anexo, juntamente com uns versos do poeta) na qual afirma, dentre outras coisas, que D. Pedro “é o responsável por ter-nos tornado, através da luta, verdadeiramente humanos.”

MST, que preparava um grande acampamento (Nova Canudos), uma experiência nova, com pessoas do campo e das cidades. Juntamente com o trabalho da fraternidade, Isabel começa a militar “informalmente” pelo Movimento: *“a gente saía (...) para distribuir preservativos para a população da rua e, ao mesmo tempo, (...) víamos quem poderia ir para o acampamento... quem desejava. Nos domingos normalmente convidávamos alguém do Movimento para falar (...) da opção de ter outra vida, de lutar por outra vida.”* Refere-se à natureza deste trabalho de base, conscientizador, e da importância desta formação para o fortalecimento do coletivo: *“não era ir uma vez na reunião de domingo e ir pro acampamento. Tinham uma formação primeiro, de conscientização, pro povo se segurar, resistir lá depois de entrar. Precisa ir pro acampamento consciente.”* Após um ano fazendo este trabalho, acaba por se inserir definitivamente no MST, pois: *“por mais interessante que fosse o trabalho na fraternidade, era dentro da Igreja e com seus limites... E o trabalho era de assistência... E me dava uma baita crise!”*

Ao mesmo tempo em que diferencia as estratégias de ação religiosa e de luta militante, Isabel aproxima os sentidos do trabalho do militante do Movimento, daquele desenvolvido por missionários da igreja uma vez que, para ela, ambos orientam-se por valores de solidariedade e justiça social. Quando questionamos sobre o que é ser militante, a pergunta é interpretada de forma bastante pessoal, e reflete sobre sua relação com a coletividade: *“eu me compreendo como um ser individual... mas penso sempre em experiências coletivas...”* Neste sentido, define como característica principal do militante a conciliação, o equilíbrio, entre o individual e o coletivo, isto é, uma certa forma de *“pensar em grupo”*. Foi pensando no grupo – e, dentro deste, em uma pessoa específica, pois estava envolvida com um militante Sem Terra (tudo é política, mas política não é tudo...)... – que decidiu mudar-se para o Pontal de Paranapanema, ajudar

com a formação de técnicos para a cooperativa do Movimento. A partir daí, afirma-se Sem Terra: *“quase fui assentada no Pontal!”*

Após um ano de trabalho nos acampamentos, *“feliz da vida, com a vida se organizando... Tinha finalmente conseguido organizar a casa...”*, seu nome e de seu companheiro foram indicados para ajudar na organização do MST no Rio de Janeiro. Ambos aceitaram, porém acaba por ir sozinha (por conta dos estudos de seu companheiro) – o que não a fez sentir-se solitária, pois havia outros militantes para receberem-na: *“quando estamos entre companheiros esse negócio de local não importa! A base vai com a gente né? Militante não tem pátria!”*

Conhecia a cidade, mas até então não se imaginava morando ali: *“o que teve mesmo foi o choque cultural!”* Afirma que a organização do Movimento era mais flexível, e sentiu que as pessoas de fora do MST não tinham muita disciplina. Apesar das dificuldades que esta característica – a flexibilidade – representa para a estruturação do Movimento, entende que no Rio de Janeiro há que ser mais flexível e, inclusive, que o MST tem que se adaptar (como costuma fazer, relativamente às diversificadas características culturais locais) à esta realidade, para melhor se estruturar. E reflete a respeito desta unidade diversificada que compõe o MST, revelando uma postura ética de respeito às diferenças: *“acho natural de certa forma, o Movimento assimilar a cultura local... Até porque o Movimento tem que entender e caminhar também com a dinâmica local, porém sem perder seus princípios.”*

Complementa sua reflexão aprofundando os sentidos desta postura dialógica-cooperativa, afirmando que na própria dinâmica do Movimento (essencialmente educativa/formativa do protagonismo [auto]transformador), há a reversibilidade dos papéis educativos:

*“(...) tem que se adaptar... Se não se insere na forma do povo pensar, não existe o processo de construção do protagonismo. É como Paulo Freire diz: ninguém educa ninguém, ninguém se educa sozinho... nos educamos ... Nessa linha... Acredito que o Movimento é antes de tudo um Movimento de educação popular, de formação política... Então o aprendizado é contínuo e constante, nunca pára...”*

Afirma que, com o encontro intercultural, mudou bastante, e aprendeu muito: *“sempre aprendemos, estamos aprendendo toda hora, com a forma de vida, pensamentos da cultura local... Em constante movimento...”*. Refere-se, de uma forma geral, a todas as migrações militantes que fez pelo MST, e afirma que a possibilidade de conhecer pessoas *“com quem aprendi muito”* a tornou uma pessoa melhor. Por isso, é grata ao Movimento e sente que, desde que entrou para o MST *“mudou tudo! a forma de se relacionar com a vida... Me fez estudar mais, me fez aprender a pesquisar, a elaborar...Até a falar em publico! Que eu não gosto... Até a dar entrevistas pra estudantes!”* Afirma que o Rio lhe fez mais flexível, e o Movimento, mais capaz – mas ainda com muita vontade de aprender: *“isso o Movimento contribuiu muito. E também de conhecer os processos políticos”*. Em contrapartida, continua ajudando na organização do MST, e tem contribuído principalmente *“na busca de projetos e políticas públicas para a formação dessa nova geração do MST”*.

Atualmente está em Brasília, região do Centro-Oeste brasileiro, *“outra dinâmica!”*, mas sempre a correr os estados, acompanhando o Setor de Cultura. O que move Isabel e a inspira a continuar nessa vida em Movimento é *“a própria luta. Estamos longe de conquistar uma sociedade justa.”* E finaliza, de uma forma esperançosamente crítica: *“enquanto não mudar o mundo, vamos nos movimentando!”*.

### **Carlos**

Carlos nasceu em Ji-Paraná, no estado de Rondônia, região Norte do Brasil (área sociocultural Cabocla). Vem de uma família de seringueiros, de cultura ribeirinha, com fortes influências indígenas: a relação respeitosa com a natureza e a forma de



organização social comunitária, um tipo de mentalidade menos predatória e competitiva, é característica da cultura na qual foi criado: *“não havia uma corrida desenfreada pelo acúmulo das coisas. (...) Tudo que necessitávamos tínhamos à nossa mão.”* Ainda pequeno, sentiu um certo choque cultural quando entrou em contato com alguns migrantes vindos do Nordeste e do Centro-Oeste brasileiros que, afirma, apresentavam uma visão de desenvolvimento mais antropocêntrica: *“ouvia muita gente dizer que éramos bobo, que não aproveitamos o desenvolvimento da região para ter mais terra, terreno...”* Reflete, porém, sobre a intensidade deste conflito, atenuado no caso dos sertanejos pois, ao mesmo tempo em que diferenciavam-se culturalmente, aproximavam-se dos caboclos na questão econômica, e social:

*“(...) os que iam para lá eram os pobres fugindo da seca e muitas vezes iam enganados pelo governo e largados na mata (...) Os sulistas, em comparação com os do Nordeste, iam com mais posse... Percebe a diferença? É uma questão cultural mas também um problema de classe...”*

Marcou-lhe muito as confluências musicais destas culturas tão diversas entre si e, após terminar o ensino médio, mudou-se para São Paulo a fim de tentar carreira como músico. Acabou por entrar na universidade, e envolver-se com o movimento estudantil, através do qual conheceu o MST. Interessou-se pelo tema da Reforma Agrária e, movido por um sentimento de indignação frente aos então recentes massacres em Carajás e Corumbiara<sup>23</sup>, organizou-se com um grupo de estudantes para ajudar em uma

---

<sup>23</sup> Na madrugada de 9 de Agosto de 1995, em Corumbiara, Rondônia, policiais militares e jagunços – funcionários/pistoleiros dos fazendeiros latifundiários – cercaram um acampamento do MST com centenas de famílias que lá resistiam há um mês, aguardando a desapropriação da área improdutiva. 355 pessoas foram presas e torturadas por mais de vinte e quatro horas seguidas e o acampamento foi destruído e incendiado com todos os parques pertencentes dos posseiros. O acampamento foi atacado de madrugada com bombas de gás que a todos sufocava, especialmente as crianças. O tiroteio era ensurdecedor. 11 integrantes do MST foram sumariamente executados, como o comprovaram laudos médicos. Ninguém foi responsabilizado pelo ato. No ano seguinte, em 17 de Abril de 1996, em Eldorado dos Carajás, na ocasião de uma marcha de protesto do MST contra a demora do processo de desapropriação de terras na região, a repressão foi igualmente brutal. 19 militantes do MST foram executados pela Polícia Militar do Pará, 69 foram mutilados, e centenas, feridos. Apenas duas pessoas foram indiciadas pela Justiça – as quais, passados 14 anos desde o ocorrido, aguardam em liberdade o desfecho do processo. Permanecem soltos os 155 policiais envolvidos no caso. Alguns destes foram, inclusive, promovidos dentro da instituição (Fonte: [www.mst.org](http://www.mst.org)).

ocupação do Movimento: *“e desde então não saí mais...”* Se no início sua contribuição era pontual, restringindo-se aos finais de semana e períodos de férias estudantis, o envolvimento crescente com a coletividade faz com que Carlos assuma a tarefa militante a tempo integral: *“o envolvimento foi muito intenso e quando me dei conta fui assumindo outras tarefas que exigia um tempo maior de permanência (...) acabei ficando tempo integral e deixei a faculdade e o trabalho que tinha na cidade.”*

Apesar de sua esfera valorativa ter sido construída, até ser ponto, com base em princípios coletivistas herdados da cultura indígena, Carlos demorou um pouco para adaptar-se ao Movimento. Foi quando participou da preparação para a ocupação, e através da conscientização do processo mais amplo de luta, e de sua dinâmica, que, aos poucos, começou a situar-se dentro do MST: *“tudo era muito novo, muita gente... Mas aos poucos fui me adaptando e entendendo melhor todo o processo”*. A consciência organizativa foi uma das principais aprendizagens, dentro deste espaço de [res]socialização aberto pelo Trabalho de Base: *“fui aos poucos observando, analisando como funcionava os problemas, as saídas... muito lentamente...”* O que mais lhe marcou neste período foi o comportamento dos militantes, por sua capacidade de resistência: *“o que me impressionou foi a garra e determinação das pessoas que estavam ali... (...) fomos despejados umas sete vezes até conquistar a terra definitiva...”*<sup>24</sup>. Começa a sentir-se mais adaptado e seguro quando percebe que está, coletivamente, construindo algo novo, no momento da ocupação:

*“(...) quando chegamos pela madrugada e encontramos outras centenas de pessoas de outras regiões do estado e todos muitos envolvidos na construção daquele acampamento, que foi se transformando de forma muito rápida, aquilo passou uma segurança muito forte e a certeza que estávamos fazendo algo novo...”*

---

<sup>24</sup> O despejo é a expulsão, via judicial, dos Sem Terra, da fazenda que estão ocupando.

A novidade era, de fato, o aprendizado coletivo das possibilidades da vida, isto é o sentimento de pertença a uma comunidade *“que tem os mesmos objetivos: lutar pela mudança da nossa sociedade.”* A comunidade, construída na vivência deste acampamento, era extremamente heterogênea, formando um verdadeiro “caldeirão cultural”: *“muita gente migrante de outras regiões do país que vieram para São Paulo em busca de melhoria de vida e acabaram sendo empurrado para o subúrbio, periferia, favelas. Mas eu acho que a pertença ao MST foi o grande elo aí...”* Ao refletir sobre aquilo que possibilita a construção desta unidade culturalmente diversificada, refere-se à referência identitária coletiva de classe oprimida, afirmando que, no interior do MST é este referencial coletivo que proporciona, inclusive, a produção de novas sínteses culturais:

*“(...) aí entra a grandeza do Movimento: entender que o que está acima das questões regionais é a questão da classe trabalhadora, explorada... Resgatar toda a nossa cultura, a miscigenação... As três raízes, como disse Darcy [Ribeiro]! Então tinha chimarrão, cuscuz, forró<sup>25</sup>, etc... Uma coisa meio antropofágica!”*

Carlos afirma que há um processo de permanente [re]construção da identidade Sem Terra, dinamizado pela ampliação dos objetivos comuns e do sentido da luta: *“cria-se uma identidade muito forte, na luta (...), de viver em busca de um objetivo comum, que no primeiro momento é a terra, mas que vai avançando para outras questões, como os valores, o respeito, a indignação contras as injustiças...”* E complementa, destacando que o que anima a luta é, precisamente, a convivência dialógica-cooperativa entre diferentes ou, ainda, o plural do singular Sem Terra: *“só conseguimos porque estamos, como diz no popular, todos juntos e misturados!”* Ser militante, para Carlos, é uma das singularidades, dos traços identitários do Sem Terra.

---

<sup>25</sup> O chimarrão é uma bebida típica dos gaúchos, do Sul do Brasil; o cuscuz é um prato caipira, consumido mais no Sudeste do país; já o forró é um tipo de música criada pelos nordestinos (sertanejos).

Refere-se aos sentidos da militância, atentando para sua dupla dimensão: tanto política, quanto sensível:

*“[ser militante é] estar sempre envolvido organizadamente naquilo que a gente acha fundamental para conseguir conquistar nossos objetivos. (...) Lutar pela mudança da nossa sociedade que começa pela luta pela terra e pela reforma agrária. Procurei sempre cumprir com muita responsabilidade todas as tarefas que me designaram. (...) Sabia que não era qualquer tarefa, e sim que ali estavam envolvidas vidas, sonhos e um projeto...”*

Para Carlos, projetar outras opções históricas para si e para os outros, suscitou, em si e nos companheiros envolvidos nas vivências cotidianas deste acampamento, profundas mudanças comportamentais. A este respeito, atenta para a importância formativa de relações sociais diferenciadas, cooperativas:

*“a gente aprende muito com esse processo .(...) Desde a ocupação... A gente vê a força que tem o povo organizado... É impressionante a mudança pela qual passamos nesses espaços coletivos. A perda da autoestima é visível quando não se tem perspectiva de vida... E, chegando no acampamento, se percebe visivelmente a mudança de comportamento e principalmente o fato de as pessoas andarem de cabeça erguida... A solidariedade entre as pessoas e o cuidado com as crianças também são elementos de aprendizagem importantes...”*

Foi movido por este sentimento de solidariedade, e para ajudar na organização coletiva daqueles que não tem perspectivas de uma vida digna, que Carlos aceitou migrar para diversos lugares, desde que entrou para o MST. Foram muitas as suas andarilhagens militantes. Afirma que cada migração marcou-lhe de forma profunda, mas refere-se mais à experiência na Venezuela, ressaltando o caráter universalista da luta do MST: *“na gênese do MST está o internacionalismo”*. A tarefa consistia em

contribuir na questão da formação e da produção com as organizações camponesas venezuelanas, socializando com estas os conhecimentos que o MST construiu a partir das experiências com suas cooperativas.

Conhecia um pouco do país, e preparou-se, com estudo, antes da ir: *“já havia ido lá uma vez para uma atividade, uma semana... E sempre quando vamos procuramos ler, conhecer um pouco do país para não chegar perdidos.”* Foi sozinho, mas com a tarefa de começar a construir as condições *“para aos poucos irem outros compas”*. Afirmo não ter sido fácil, e que inclusive alguns companheiros do Movimento não conseguiram adaptar-se, mas diz que permaneceu *“primeiro pela responsabilidade política, e também pelo fato de ter uma vivência desde Rondônia, e no acampamento, da tolerância, paciência histórica”*. A barreira linguística representou o primeiro grande desafio, não por ter que aprendê-la, mas por ser, num primeiro momento, *“reconhecido não pelo que você faz, mas pelo que você é: estrangeiro.”* Revela uma postura ética de respeito às diferenças culturais, asseverando que, antes de iniciar o trabalho de formação, passou um ano conhecendo a realidade local, o modo de vida das pessoas, para só então *“começar a discussão sobre o que fazer, como fazer, com quem fazer, etc. (...) Tivemos que ir adaptando nossa forma de trabalhar, do método um pouco rígido (...). Num primeiro momento houve um choque... Mas aos poucos fomos adaptando e eles foram entendendo...”*

Tratou-se, efetivamente, de uma experiência cooperativa através da qual, graças à atitude dialógica de Carlos, operou-se a reversibilidade dos papéis educativos – refere-se, de uma forma geral, como sendo basilar para estas tarefas de migração militante, à concepção de ensino-aprendizagem como processo dialógico: *“procuramos sempre frisar que é um intercâmbio de conhecimentos, uma troca, para evitar a soberba que*

*estamos indo para ensinar. (...) Tivemos a preocupação de não ir impondo, mas construindo, aos poucos, junto com eles.”*

Aprendeu que os venezuelanos são muito parecidos com os brasileiros (*“bem mestiçado também!”*) e que, enquanto latinoamericanos, devemos operar uma mudança de mentalidade, reforçando os laços em comum, pois *“sempre estivemos sendo ensinados a olhar para a Europa e os Estados Unidos...”* Faz uma [auto]análise sintética de todas as migrações por quais passou, revelando que a principal transformação em si foi, aprendendo *“a respeitar a cultura de outros povos”*, redescobrir-se universal: hoje, sente-se parte dessas *“várias culturas com as quais convivi e vivenciei.”*

Após tantas andanças, revela um certo desejo de estabilidade, confessando que, hoje, sente *“necessidade junto com minha companheira de fixar residência (...). Ela é de Santa Catarina, e traz consigo sua cultura... Juntos estamos nos transformando a cada dia!”* Ao mesmo tempo, parece cativado por esta dinâmica transformativa, suscitada pelos encontros interculturais, e afirma estar *“muito envolvido nesse processo da construção da unidade latinoamericana... Da solidariedade, da luta em comum, dos projetos de cooperação...”* Quando perguntamos se continua em Movimento, inspira-se com o duplo sentido da pergunta e, relacionando a dinâmica da luta com a dinâmica da vida, responde: *“sinto que estou em constante movimento, assim como a vida! Acho que se paramos... morremos!”*.

### **Luís**

Luís nasceu no Recife, capital do estado de Pernambuco, região Nordeste do Brasil (variante sociocultural sertaneja). Com exceção de seus avós, que moraram por muito tempo no meio rural – mas que, por não mais conseguirem sustentar-se no campo, *“foram obrigados a ir para a cidade”* – a família de Luís não tem uma relação

direta com a agricultura. Nasceu e cresceu em meio a uma cultura majoritariamente urbana pois apesar de, na cidade do Recife, alguns bairros ainda preservarem alguma influência rural<sup>26</sup>, explica que isto, hoje, está se perdendo. O “caldo cultural” da cidade foi gerado (como em todo Brasil) por mestiçagens: *“a partir dessa cultura da cana e também a partir da cultura de vários povos – do povo negro, do povo índio (...) do europeu (...) – que influencia diretamente a cultura da cidade né, do estado...”*

Cresceu na periferia da cidade, onde afirma ter uma efervescência cultural grande (principalmente por conta da preservação da cultura africana). Diz haver, inclusive, um desconhecimento das próprias pessoas do Recife, a respeito da cultura popular produzida na área periférica: *“muita gente pensa que Recife é só frevo...”* – principalmente em bairros mais elitistas, nos quais há pouca dinamização/vitalização cultural, pois *“tem influência mais dessa cultura mais da modernidade, mais consome que produz”*.

Sendo esta a cultura dominante (a do consumismo...), entende que o que faz com que a cultura popular (local) ainda sobreviva é a capacidade do povo de resistir, e se impor, *“que por imposição mesmo dos mais pobres é que faz prevalecer pela força”*. E complementa, afirmando que esta prática de resistência dá-se tanto no âmbito cultural quanto social: *“de alguma forma tem que entrar e se impor em um lugar”*. Explica a dinâmica das contradições sociais, através de um exemplo bem recifense:

*“(...) a praia (...), ao mesmo tempo em que sempre foi dos ricos no Recife, também sempre foi um espaço muito grande de disputa, da população pobre ter sua praia no domingo, de acesso ao lazer... Tem que conquistar o espaço.”*

Este tipo de reflexão crítica sobre os processos sociais começou a desenvolver ainda na faculdade (formou-se em História), por meio da qual teve acesso *“a uma*

---

<sup>26</sup> Felipe refere-se à “cultura da cana”, no duplo sentido do termo, isto é, a cultura criada a partir da prática de cultivo da cana-de-açúcar.

*literatura mais progressista*” e onde, inclusive, participou ativamente do movimento estudantil. Nesta mesma época, conheceu militantes do MST que trabalhavam em uma loja de produtos da Reforma Agrária<sup>27</sup>, e que estavam precisando de algum apoio com as vendas: *“eu comecei a ajudar um pouco o Movimento, nessa loja.”* E, aos poucos, tomando conhecimento dos sentidos mais amplos da luta do Movimento, começou a fazer a articulação entre esta e as reivindicações do movimento estudantil: *“eu comecei a fazer essa relação do MST com a faculdade (...) e aí fui indo, indo, indo até que... fui parar aqui!”*. O processo de universalização da luta é, de fato, o que marca toda a trajetória militante de Luís que, a partir daí, começa a militar pelo MST, assumindo tarefas organizativas. Desde então, ajuda a construir e estruturar, dentro do Movimento, uma plataforma comum entre os jovens, através do Coletivo Nacional de Juventude.

Refere-se à heterogeneidade deste Coletivo, afirmando que jovens de culturas rural e urbana compõem esta unidade diversificada. Quando questionamos sobre as diferenças entre estas culturas, atenta para a importância de preservar-se a identidade cultural camponesa, afirmando ser esta uma prática recorrente dentro do próprio MST: *“a gente acha importante fazer essa distinção, mas é muito mais pra garantir uma identidade pra que a gente não seja diluído no meio do que é a hegemonia da cidade...”* Para Luís, esta “diluição” (isto é, o processo de homogeneização cultural) é resultado do caráter destruturador do avanço do sistema-capital no meio rural: *“uma coisa o capitalismo tá ‘resolvendo’ pra gente que é essa distinção, esse poço que foi criado historicamente, e que existiu entre campo e cidade. (...) O modelo de desenvolvimento é o mesmo, né?”* A este respeito, perpetra uma leitura crítica, reflexiva, pois não resgata nenhum tipo de idealização romântica da identidade camponesa – ao contrário, insere a questão da preservação cultural dentro de desafios concretos e atuais: *“o que a gente tem falado, que tem que entender, é que é um camponês que vai ter que*

---

<sup>27</sup> Produzidos nos assentamentos do MST, e distribuídos por suas cooperativas.



*viver e sobreviver, que vai ser criado a partir do desenvolvimento das forças produtivas do campo... Se tem influência da cidade, beleza, que tenha.”* Explica que, diante desta nova conjuntura, o que se opera, no caso do MST, é um processo de tensionamento cultural, a partir do qual o camponês produz novas sínteses:

*“(...) mas ao mesmo tempo não deixar perder aquilo que identifica o que é próprio daquele local, as danças, formas de produzir, de se relacionar com as pessoas. (...) A gente faz o trabalho de resgatar aquilo que foi herança histórica da cultura, mas também de transformar aquilo em outra coisa (...) que mantenha as raízes mas que esteja conectado com o que tá acontecendo hoje.”*

Marca da identidade política e cultural Sem Terra, trata-se, decerto, de um tipo de enraizamento projetivo pois, ao mesmo tempo em que resgata raízes históricas de constituição identitária, as recria através da projeção de outras formas de ser, e viver:

*“Nós não queremos voltar pra trás. Nós queremos criar no campo um espaço digno pra se viver... que tenha todo acesso à modernidade que a gente tem hoje, tecnologia, uma série de bens que a cidade tem que o campo também tem que ter. Não é voltar pra trás e viver como viviam os índios há 500 anos atrás... (...) mas resgatar o que se viveu (...) é um pouco como criar essa síntese aí...”*

Para Luís, a identidade Sem Terra foi construída a partir de um tipo diferenciado de convivência, e de novas vivências socioculturais com forte dimensão de projeto, essencialmente educativas: *“com a experiência educativa do Movimento, de criar espaços pedagógicos, educativos próprios, as místicas, a convivência, a construção de códigos de convivência, de princípios políticos de convivência, a gente foi construindo o que a gente chama hoje de identidade Sem Terra.”* Sente-se Sem Terra, mesmo sendo urbano, pois compartilha com outros um referencial identitário coletivo, de classe: *“me sinto Sem Terra, por consciência de classe”*. Afirma que a identidade Sem Terra é uma

identificação com a luta pela Reforma Agrária, necessariamente universalizada: *“pra nós a identidade Sem Terra é uma identificação com a luta e com toda as esferas que essa luta nos coloca (...). É uma luta que a gente diz que não vai ser só uma conquista pros agricultores, um pedaço de terra... É pelo conjunto da população brasileira.”*

Para Luís, a universalização da luta do MST confere maior amplitude à identidade Sem Terra, constituída por um processo de conscientização para os problemas e as soluções comuns o qual permite, em última instância, o desenvolvimento de uma ética coletiva:

*“(...) por exemplo (...) um acampado, ele tem identidade Sem Terra porque ele é desprovido da terra, mas a partir do momento em que é feita a reforma agrária em uma área, teoricamente, literalmente, ele deixaria de ser Sem Terra, mas a consciência que ele desenvolveu na sua trajetória de luta permite ele se afirmar como Sem Terra porque não é só a falta da terra, não é só o objetivo individual, tem uma situação coletiva, e de outras lutas (...) que dá uma identidade mais ampliada do que só o desprovido da terra, da luta pela terra...”*

Orientada por esta ética coletiva, a continuidade na luta, a combatividade permanente, também é apontada por Luís como outra característica identitária do Sem Terra: *“uma pessoa quando é assentada tem a consciência de que tem que se juntar com os outros pra fazer a luta pela terra, e depois continuar junto pra fazer a luta por outras coisas...é mais ampliada...”* Neste sentido, aproxima os sentidos de ser Sem Terra e ser militante, traço característico desta identidade: *“é uma identidade de uma militância que tem como sua luta principal a reforma agrária”*. E complementa, afirmando ser esta uma identidade enraizada na memória subversiva do povo, pois que é herdeira e continuadora de outras lutas – porém com maior teor internacionalista: *“mas que faz o conjunto de outras lutas que historicamente os movimentos sociais que*

*lutavam pela reforma agrária não davam conta, que tem um conteúdo internacionalista maior”.*

Este conteúdo internacionalista é o que Luís, *“há oito anos, integralmente”*, ajuda a construir, e aprofundar, com sua prática militante: *“pra cada vez mais a gente conseguir colocar nossa luta no conjunto da sociedade.”* Prática esta que define como uma perspectiva de vida, pois permite aos jovens conquistarem uma nova existência social para si: aprendendo a intervir no rumo da história, dando-lhe outro destino, podem, pela militância, construir *“uma alternativa não só financeira, mas de vida mesmo.”*

Foi para ajudar a construir esta alternativa que Luís aceitou migrar para a cidade do Rio de Janeiro, com as tarefas de contribuir com a secretaria operativa do Coletivo Nacional de Juventude e de estruturar o Escritório Nacional, naquele estado. Conhecia pouco o local, e afirma que sua percepção antes de ir era um pouco estereotipada – percepção esta que desconstruiu, aos poucos, observando e refletindo de forma mais consciente, sobre a realidade local. Foi sozinho, e conhecia, apenas superficialmente, algumas pessoas na cidade. Pela primeira vez separado da família, sentiu-se solitário, pois nunca tinha morado só. Porém não pensou em voltar, pois afirma que, pessoalmente, foi importante passar pela experiência de cuidar-se, enquanto, coletivamente, pôde assumir novas responsabilidades e tarefas.

O encontro intercultural foi conflitivo, em dois sentidos. Em seu sentido *negativo*, não gerou aprendizagens – apenas constrangimentos: teve dificuldades com alguns cariocas<sup>28</sup> *“menos conscientes”*, que demonstram certo desdém relativamente à sua, e à outras culturas, que não a local. Afirma ser este tipo de mentalidade (baseada na diferenciação desigualizadora, e não singularizadora) até certo ponto – pois observável apenas em setores restritos da população – recorrente, e influenciada inclusive pelos

---

<sup>28</sup> Nome de origem indígena que designa os habitantes nascidos na cidade do Rio de Janeiro.

meios de comunicação em massa: *“essa do carioca dizer que não tem sotaque, e querer ser o representante mesmo oficial da brasileiridade. (...) Tem carioca que acha que aqui é o centro mesmo do Brasil.”*

Por outro lado, em seu sentido positivo, pensa que este conflito gerou importantes aprendizagens: sente que aprendeu, com o local e com os outros militantes do Movimento, a conviver com a diversidade, a partir desta construindo uma unidade: *“isso o Rio de Janeiro me ensinou, a relação com os militantes me ensinou. De saber tirar da diversidade, o que pra nós é importantíssimo, uma unidade com o conjunto da sociedade, na luta...”* Refere-se também à diferença na relação entre gêneros: sentiu ser uma cultura menos machista e, por isso, também neste aspecto pôde construir relações interpessoais de maior reciprocidade: *“tenho mais amigas mulheres aqui...”*

De uma maneira geral, sente que, desde que começou a militar pelo MST, as aprendizagens foram muitas, e por isso mudou bastante: *“minha mãe mesmo diz que o melhor que me aconteceu foi o MST porque me fez fazer um monte de coisa que eu nunca faria. Disciplina e tal... Responsabilidades...”* Trata-se, decerto, de um processo de empoderamento, pois afirma que já apresentava uma certa maturidade precoce antes mesmo de entrar para o Movimento, mas sente que conseguiu desenvolver melhor esta característica através da militância: *“acho que em oito anos eu consegui amadurecer mais na vida do que nos outros dezenove que eu vivi! Então minha mãe diz que eu sou um antes do MST e outro depois do MST.”* Este amadurecimento, explica, deu-lhe mais seriedade, o que não corresponde – como é fácil perceber por seus trejeitos brejeiros e por seu sorriso fácil – a um tipo triste, grave, de austeridade: *“e aí... Acho que tenho mais seriedade, apesar de ser uma pessoa que tem uma personalidade muito alegre, de brincar e tal...”* E resume-se, a brincar com as palavras: *“ser sério mas ao mesmo tempo ser não sério!”*.

Certo é que Luís, ao falar de seus projetos e expectativas, revela ter alcançado uma maturidade *moral* (Bauman, 1999), pois o motivo pelo qual permanece em Movimento é (além da construção de uma alternativa de vida – ou, ainda, de uma vida alternativa – para si e para outros), a necessidade que sente de ter uma certa anarquia em sua vida, de encontrar-se com a alteridade, com aquilo que ainda não conhece: pretende continuar em Movimento, conhecer outras experiências, de outros movimentos sociais, em outros países, através da Via Campesina. Na tarefa militante de articulador político internacional, já fez algumas destas viagens, as quais, pelo desejo que demonstra de continuar contribuindo com a universalização da luta, parecem ter-lhe ensinado a redescobrir-se universal.

### **Ana**

Ana nasceu em Santa Catarina, extremo Sul do Brasil (variante sociocultural gaúcha gringo-caipira). Trata-se de uma região majoritariamente agrícola – a agricultura familiar ou pequena agricultura é o modo de produção principal. A maioria dos camponeses é descendente de imigrantes (mormente italianos e alemães) e as tradições germana e ítala são muito presentes até hoje, e determinam inclusive o modo de organização social, comunitário, típico desta região. Exemplifica: “*digamos que numa*

*comunidade vivem trinta famílias. (...) Todo mundo se conhece (...). [tem] O pavilhão, que é (...) uma área comum, a igreja, que todo mundo vai... O futebol, a concha de bocha...*” Refere-se à divisão de gênero nessas comunidades, onde homens e mulheres têm papéis sociais diferentes: *“é bem dividido... Isso nas comunidades tradicionais...”*

Ana cresceu em uma comunidade bem pouco tradicional: um assentamento do MST, onde morou dos três até seus dezessete anos: *“eu sempre fui criada dentro do movimento né...”*. Afirmo que neste, esse tipo de relação intergênero foi bastante alterada: *“essa cultura não é mais tão cultuada assim... tão tradicional. Continua o jogo de futebol, se encontra todo mundo na área comum...”* Ainda há alemães e italianos, *“é tudo misturado!”* – mas outras tradições gringas, como a própria relação com a religião, também passaram por uma espécie de ressignificação, na convivência do assentamento: *“nós não temos igreja, nenhum tipo de igreja, porque a gente preserva a crença de cada um e nem todo mundo precisa ser da Igreja Católica, nem de outra... Então não vai ter 20 igrejas dentro do assentamento... Melhor não ter nenhuma!”*

Ao contrário do que se poderia pensar, porém, a preservação das diferenças singularizadoras não recai em nenhum tipo de privatização dos interesses comunitários: o assentamento é todo organizado com base na coletivização, *“são 60 famílias que trabalham coletivamente. 100% coletivo. A produção, a colheita, venda... A divisão das sobras, os investimentos, as decisões tomadas...”* Afirmo que o assentamento tornou-se uma referência dentro do próprio MST, por conta da qualidade de vida conquistada, depois de muita luta, pelas famílias: *“você vai na casa de todo mundo, não falta nada. As casas são bonitas, escola, posto de saúde, frigorífico de frango, (...), tem um plantel, (...), tudo organizado, nunca falta nada.”* Por isso sustenta, com orgulho, não ter motivos para que uma pessoa queira sair: *“não tem justificativa nenhuma pra uma pessoa sair de lá e morar em qualquer canto do mundo.”* Revela, porém, ainda terem

peessoas que desejam morar na cidade, por motivos econômicos. Diz ser, neste caso, uma questão de diferença de valores: *“tem pessoas que vão embora mas porque reclamam que ganha pouco dinheiro... Mas aí são pessoas que talvez não vão estar satisfeitas nunca né... É uma diferença de valores mesmo...”* Afirma que a maioria dessas pessoas é de jovens, e que, recentemente, o MST desenvolveu uma política específica para a juventude, para que valorizem o tipo de vida que têm no assentamento:

*“(...) porque jovem quer essas coisas... Tênis de marca, carro de marca, essas coisas... Aí qual que é a opção... Proibir não adianta, nunca adiantou! A opção foi: todo jovem no assentamento tem a opção de sair, ir pra onde quiser, fazer o que quiser, e se não gostar tem a opção de voltar. Continua com sua vaga garantida... E tem funcionado muitíssimo bem... A maioria deles foi, mas voltou.”*

Segmento importante para a revitalização da cultura local, e para a criação de novas sínteses, há toda uma estrutura no assentamento para que esta juventude produza cultura: *“tem aula de violão, de teatro, dança... não é só trabalho! Tem o grupo de jovens. Eles saem, se organizam, viajam, conhecem. (...) Todos os assentamentos tem isso. De produzir cultura, manter as pessoas no campo mesmo... Produzindo de tudo.”* Se hoje Ana, e outros jovens, têm acesso a uma tal estrutura, isto deve-se, certamente, a um longo processo de luta, resistência e conquista por parte dos mais velhos: *“Tem 21 anos de idade o assentamento. São 21 anos de pura luta e construção.”*

Reconstituindo a trajetória de seus pais, conta-nos que ambos vieram de famílias muito *“abonadas de irmãos (...) só que todo mundo muito pobre né... Imagina, viviam de agricultura, um lote pequeno de terra, pra dividir pra todo mundo...”* A perspectiva de vida no campo não era muito boa e cogitaram a possibilidade de mudar-se para a cidade. Ana tinha apenas três anos de idade quando seus pais, a um mês da mudança, conheceram um pastor alemão luterano do MST que estava a fazer um trabalho de base

(de formação, conscientização) em sua comunidade, preparando uma das primeiras ocupações do estado: *“foi quando meus pais decidiram ir pra ocupação”*. A área em questão, de 1.013 hectares, pertencia ao dono de um grande banco, na qual moravam somente dois caseiros, que mantinham apenas 10 cabeças de gado, *“só pra justificar a existência da terra, era pra especulação mesmo...”* Apesar de muito pequena, reconstitui o dia da ocupação de forma vívida, lembrando, inclusive, do receio que sentiu:

*“(...) lembro perfeitamente... Minha mãe colocou uma toalha branca na minha camiseta e me botou sentada na caixa da lenha... (...) Me deu um copo de leite e falou ‘pra você não sentir fome no caminho’. E a gente foi de caminhão e saiu de madrugada assim... escuro... pra ir pra ocupação... Quando a gente chegou no local (...) era uma descida e tinha um rio que passava no meio da fazenda... O rio de manhãzinha sobe aquela....neblina né... Quando atravessamos, eu não enxergava na frente...eu queria parar, achei que ia acabar o mundo! Eu lembro dessa cena assim...”*

Relembra dos vários despejos pelos quais passou com sua família que, junto a outras, precisou resistir durante cinco anos para conseguir a desapropriação da área, e conquistar o assentamento: *“a gente acampou, mudou dez vezes de área, até chegar aonde a gente tá assentado hoje.”* Afirma que, nesse processo de luta e resistência, essencialmente formativo, as famílias constituíram um coletivo coeso, formulando um projeto comum: *“sempre que saía um despejo, que ia pra uma nova área, sempre se priorizava manter esse grupo de pessoas que queriam fazer alguma coisa em comum... Aí quando saiu essa área juntou todo esse grupo pra ir pra esse assentamento...”* O processo de resistência não foi fácil para a família, que muitas vezes precisou separar-se:



*“(...) meu pai virou de linha de frente, então ele sempre ia nas negociações e a gente, minha mãe, ficava. Então chegava, despejava, a gente tinha que ir pra outra área, desmontar o barraco e ir embora.. Minha mãe deixava um bilhete pro meu pai, dizendo pra que lado a gente tinha ido... ele ia encontrando a gente...”*

Nessas difíceis condições de vida nasceu seu irmão: *“foi super complicado... Nessa situação, uma gravidez. (...) a cidade era longe, difícilimo o acesso.”* E relembra as condições igualmente precárias nas quais o grupo foi assentado, pois não lhes foi concedido nenhum tipo de infraestrutura para que se mantivessem na área. Com dois filhos pequenos (um ainda bebê), sua mãe precisou ir *“pra casa dos meus avós, mãe do meu pai – porque o pai da minha mãe ficou muito bravo quando eles foram pro Movimento e cortou relações durante muito tempo...”* Quando questionamos se este rompimento deveu-se à diferença de mentalidade entre pai e filha, Ana afirma que sim pois, se entraram por necessidade, a esta altura, após tantos anos resistindo, era diferente: seus pais já tinham *“um acúmulo político e ideológico”*.

O processo de conscientização dinamizado pela prática da resistência permitiu que a decisão de que o assentamento seria propriedade coletiva fosse construída, de forma democrática, pelas famílias: *“formação na prática da resistência mesmo, e já vinha construindo o que seria. (...) Foi se formando um grupo de pessoas que tinham algum tipo de afinidade e que queriam trabalhar coletivamente (...) Então o trabalho coletivo não era uma novidade, não foi imposto por ninguém de fora...”*

A resistência e o sentimento de solidariedade constituem, a seu ver, a base da prática militante. Apesar de apontar algumas diferenças entre o Sem Terra militante e o assentado – diz que, dentro do Movimento, costuma-se chamar militantes apenas aqueles que migram – afirma existir uma semelhança no nível comportamental entre os dois, pois o Sem Terra assentado *“não deixa de ser um militante porque é uma prática*

*de resistência...”. Afirmar que “as duas coisas se complementam”, pois estão unidas por um sentimento, em torno de uma mesma ideologia: “você não consegue ser militante sem se sentir Sem Terra. Você só é militante por conta de ser Sem Terra, por conta dessa ideologia né... se não, vai militar por quê?” Para Ana, a identidade Sem Terra “que vem até antes de mim”, está ligada à conquista de uma vida digna:*

*“(...) hoje pra mim ser Sem Terra é você ter acesso à escola, à educação, à terra, à alimentação... (...) Você hoje ter o que comer, poder ajudar outras pessoas a conquistarem aquilo que você conquistou a um tempo atrás... É uma coisa que não tem palavras pra explicar...”*

E amplia os sentidos da identidade, em uma conceitualização abrangente, universalizante até, afirmando ser *“Sem Terra todo mundo que de alguma forma depende dela né...na verdade todos nós dependemos porque se não passamos fome né...”*

Após morar por algum tempo em uma cidade próxima a fim de terminar seus estudos (pois a escola do assentamento, àquela época, não tinha o ensino médio), foi movida por esta ideologia expansiva emancipatória e por um profundo sentimento de indignação – e, inclusive, por uma certa pressão de sua mãe, que achou que sua filha “estava se perdendo” na cidade... – que Ana aceitou migrar para diversos lugares com a tarefa militante de ajudar outras pessoas a conquistarem aquilo que, hoje, tem em seu assentamento.

Refere-se a três migrações militantes: São Paulo, para ajudar na Concrab (Confederação Nacional das Cooperativas), e onde ficou por 4 anos; Rio de Janeiro, para ajudar na organização do Secretaria Estadual, e onde ficou por 3 anos; e Venezuela, a fim de contribuir com as cooperativas locais, através da Via Campesina.

Em São Paulo, o primeiro grande choque foi o nível de organização e estruturação do próprio MST:

*“achei que a secretaria era uma casinha pequenininha né... Era uma casa grande...enorme! Um monte de gente... ai meu Deus, e agora né? Que será de mim? Eu tava bem medrosa mesmo. (...) Eu cheguei muito...tinha toda uma compreensão do que era o Movimento mas... uma coisa local...lá do assentamento...não tinha uma visão nacional do que seria o Movimento, não sabia que era tão grande”.*

O tamanho e a impessoalidade da cidade também a assustou:

*“(...) morria de medo! (...) São Paulo é uma imensidão! (...) Você se perde mesmo. (...) Uma coisa é você morar numa cidadezinha que você conhece todo mundo, ou se você não conhece conhecem sua família... Em São Paulo não tem isso... Na cidade grande não tem isso... Eu era muito bichinho do mato mesmo!”*

Sentiu desespero, e dor, ao deparar-se com a quantidade de pessoas em situação de miserabilidade: *“por exemplo a gente durante a ocupação era pobre, mas tinha ali com o que viver.. Miserável mesmo nunca tinha visto... Ver é muito cruel...”*. Afirma que por este, e outros motivos, morar nesta cidade “agrandou” sua visão de mundo: *“você vê o mundo diferente quando sai de uma cidade muito pequena. Teatro, cinema.... (...) Então te dá um certo conhecimento... E você acaba vendo o mundo.”* Como já tinha vontade de ampliar esse conhecimento, e continuar seus estudos, acabou por formar-se em História, num curso em parceria com a faculdade e o MST, baseado na pedagogia da alternância. Dedicou sua monografia ao Movimento e ao pai, *“porque meu pai dizia que nunca ia poder mesmo pagar uma faculdade pra mim... (...) pagou isso com luta né...”*

Após concluir o curso – e já casada com outro militante do Movimento, que conheceu em São Paulo – foi convidada para migrar novamente, para a cidade do Rio

de Janeiro. Criada em meio a uma coletividade acostumada com a prática da resistência, teve dificuldades em lidar com algumas pessoas, a seu ver, muito obedientes:

*“(...) você vai pro interior, por exemplo, Campos... É uma cultura de... não sei dizer se é servidão ou escravidão. As pessoas não têm aquela... Se vende né... A mão de obra na cana... É muito difícil você organizar... As pessoas estão um pouco domesticadas mesmo a vender sua mão de obra... Não conseguiram aprender a viver da terra...”*

Afirma, porém, que ainda não estudou o suficiente para entender a região, e pensa que *“a gente vai ter que entender o que passa aqui pra poder construir um Movimento forte, consolidado. É aquela coisa... (...) não adianta você vir aqui com a experiência lá de Santa Catarina que você não vai conseguir fazer, organizar...”*. Refere-se à necessidade de não apenas entender, mas respeitar e resgatar a cultura local, a fim de conseguir organizar coletivamente as pessoas: *“a cultura mesmo que é diferente...(...) não são Sem Terra organizados pelo MST, mas tem uma história, uma tradição pra resgatar. Só conhecendo a realidade, a entender as pessoas...”* Precisamente pelos desafios que a cidade suscitou, afirma ter sido o melhor período de sua militância. Diz que amadureceu, aprendeu a ser menos ingênua, e que sua leitura da realidade ampliou-se, assim como sua conscientização relativamente ao sentido universalizante e abrangente da luta do Movimento: *“vai tomando uma proporção que quem esta assumindo tarefa a nível nacional vai sentindo crescer.”*

A terceira migração militante, para a Venezuela, também foi conflitiva – e formativa. A tarefa consistia em aplicar a experiência do MST no que se refere à produção de sementes agroecológicas de hortaliças: *“a ideia era ir pra ensinar a fazer isso... (...) Teve uma horta linda! Alface, repolho! Coisa mais linda! Detalhe: ninguém gosta de verdura! Estragou tudo! Nossa arrogância né? você chegar e já mostrar como*

*funciona e tal...*” Ressalta a relação de troca estabelecida na experiência, a reversibilidade dos papéis educativos e, mais uma vez, a necessidade de conhecer e adaptar a experiência que tinha à realidade do local:

*“(...) a gente aprendeu muito mais do que ensinou! (...) Então tem que descobrir o lugar... Conversar... (...) Não tem como pegar uma experiência de um lugar mesmo e tentar fazer em outro lugar diferente, impor... (...) Tem que ser conjuntamente com as pessoas, aprendendo junto”*

De uma forma geral, pensa que a tarefa da migração militante requer uma postura de abertura, uma atitude dialogal: *“mente aberta... Como são, como pensam... As pessoas são diferentes né...”* Entrou em contato com diversas culturas, porém, de todas as suas andarilhagens, afirma que o maior choque cultural foi na universidade: *“eu me sentia estranha... Os olhares... Ser Sem Terra dentro da universidade... Foi cruel mesmo...”*. Estranhou a cultura acadêmica, pois os sentidos da educação para os professores eram diferentes: *“pra gente estar dentro da faculdade era pra aprimorar nosso conhecimento, pra continuar fazendo a luta com maior qualidade... E aí os professores diziam que a gente fazia discurso, que eles queriam teoria, não discurso...”* A pouca liberdade de pensamento e a questão da [impossibilidade da] neutralidade científica representaram as maiores dificuldades:

*“(...) por exemplo, a gente colocava mística no nosso trabalho... Eu tenho dificuldade de ser uma pessoa... neutra. Nem sei se isso existe! Eu não consigo. Na academia tem que ser objetivo, neutro... Você não pode pôr o que você pensa mesmo, só teoria, falar o que os autores pensam mesmo.”*

Ana não pensa em voltar, por enquanto, para a comunidade de origem, pois em seu entender seria retroceder na dinâmica luta, de superação de desafios. Neste sentido, refere-se apenas a uma limitação: a idade. Não pensa em deixar de militar, mas quer

fazê-lo na área da educação, com outros públicos, que não militantes do MST, por representar um desafio maior: *“sabe aquilo que eu recebi lá na minha quarta série [na escola do assentamento]? Queria passar adiante...”* Acostumou-se à dinâmica da luta, à vida em Movimento: *“é muita gente, muito conhecimento... É uma troca muito grande. (...) Quando você tem uma dinâmica dessa, não sei se consegue parar mesmo, deve dar um baque né...”* O que move Ana, e a faz permanecer em Movimento, são os sentimentos de solidariedade e indignação, movidos pela esperança de concretizar um projeto alternativo de sociedade:

*“(...) eu continuo em movimento e no Movimento. Em movimento pelo Movimento. Eu acho que só vou parar mesmo o dia que a reforma agrária sair, que o Movimento vai deixar de existir desse jeito, tomar outras características, lutar por outras coisas.... Injustiça tem um monte... E quando a gente conseguir fazer o que planeja aqui no Brasil, vai faltar fazer (...) em outros lugares, que tem gente que vai precisar... Aonde tiver injustiça a gente tem que... se indignar, né?”*

### **5.3. Discussão**

Apesar dos percursos de vida dos cinco entrevistados serem muito distintos, há confluências no que se refere à esfera valorativa dos sujeitos e às transformações identitárias que experimentaram, a partir das aprendizagens dinamizadas no interior do MST. Com base nessa dimensão formativa, aproximamos os discursos dos cinco

entrevistados, realizando uma análise global dos mesmos – e tentando, na discussão que se segue, não destituí-los de suas singularidades.

Deste modo, considerando os objetivos propostos nesta investigação, discutiremos, a seguir, alguns aspectos relacionados aos resultados apresentados nas sínteses individuais, a partir do referencial teórico construído na primeira parte deste estudo. Como referido, a análise a seguir, global, foi sistematizada em três níveis, desdobrados em doze subtemas. Para compor este texto – e evitar decompô-lo em doze subtemas... – organizamos os subtemas previamente estabelecidos para os três níveis de análise global em categorias mais gerais, de acordo com a confluência das esferas valorativas que pudemos identificar nas análises individuais.

A partir do primeiro nível de análise, a saber, *Percurso no MST*, estabelecemos três categorias gerais: *Inserção* (com os subtemas “Como e Por quê Entrou” e “Conflitos”), *Participação* (subtemas: “Educação Formal no MST” e “Lugar que Ocupa”) e *Pertencimento* (subtemas: “Ser Militante” e “Identidade Sem Terra”). No segundo nível de análise, *Migração Militante*, organizamos duas categorias gerais: *Mudança* (subtemas: “Tarefa e Expectativas” e “Condições da Migração”) e *Transformação* (subtemas: “Conflitos e Dificuldades” e “Encontro Intercultural”). Por fim, no terceiro nível de análise, *Expectativas e Projetos para o Futuro* agrupamos os subtemas homônimos na categoria geral *Lavração da Vida*.

### **5.3.1. Percurso no MST**

#### **5.3.1.1. Inserção: Recoletivizando as utopias privatizadas**

A escolha por tornar-se militante do Movimento, apesar de marcadamente política, não parece ser estritamente racional – uma vez que o envolvimento dos entrevistados com o MST deu-se, inclusive, no nível afetivo. A maioria dos

entrevistados entrou paulatinamente, oferecendo, inicialmente, uma contribuição pontual, por meio de tarefas de apoio. Porém, à medida que a convivência no interior do MST aumentou, sentiram-se [política e afetivamente] envolvidos pela coletividade, optando por dedicar-se integralmente à militância – como o comprovam as falas de Carlos: “*o envolvimento foi muito intenso e quando me dei conta fui assumindo outras tarefas*”, e de Luís: “*eu comecei a ajudar um pouco o Movimento, nessa loja (...) e aí fui indo, indo, indo até que... fui parar aqui!*”.

Pode-se dizer, de acordo com Caldart (2009) que este envolvimento apresenta uma dupla dimensão: *enraizadora* e *projetiva*. Segundo a autora, o MST, enquanto movimento *cultural*, opera um *enraizamento* através do qual os sujeitos desenvolvem sentidos e sentimentos de pertença a uma coletividade forte, que resgata toda uma tradição popular (de resistência), ao mesmo tempo em que os permite recriá-la, *projetando* outro destino histórico, mais justo e digno, para si e para outros. Referindo-se a uma das suas primeiras experiências de participação em um espaço de [res]socialização do Movimento (um acampamento), a fala de Carlos é ilustrativa neste sentido, pois revela precisamente a dimensão enraizadora (a “segurança” que sentiu) e projetiva (a construção de “algo novo”) da cultura do MST:

“*(...) quando chegamos pela madrugada e encontramos outras centenas de pessoas de outras regiões do estado e todos muitos envolvidos na construção daquele acampamento, que foi se transformando de forma muito rápida, aquilo passou uma segurança muito forte e a certeza que estávamos fazendo algo novo*”.

Esta cultura do enraizamento projetivo permite a [re]construção de uma identidade consciente (Bogo, 2008), produzida a partir da coletividade e assente na auto-estima, que compreende tanto a conscientização (compreensão crítica da realidade), quanto a autoconscientização (compreensão da capacidade de agir de forma



ativa dentro desta realidade). Permanentemente reconstruída num constante movimento dialético de [auto]superação, esta identidade está, de fato, permeada não apenas pela crítica, mas inclusive por sentimentos. Estes últimos traduzem a indignação e a revolta frente às injustiças e, também, a esperança e a alegria de construir um mundo justo. Tais sentimentos coletivistas permeiam os discursos dos entrevistados, aparecendo de forma mais explícita na fala de Carlos, quando diz – referindo-se a sua primeira experiência de participação na construção de um acampamento do MST – ter percebido que *“ali estavam envolvidas vidas, sonhos e um projeto...”*

Quanto à crítica, segunda dimensão da identidade consciente, pudemos notar em todos os cinco discursos o questionamento de práticas, valores e concepções dominantes. Pedro perpetra uma crítica radical ao modelo de desenvolvimento vigente: *“pra nós do Movimento não adianta, enquanto não mudar esse modelo capitalista... não adianta conquistar a terra, fazer a reforma agrária, e reproduzir esse modelo de desenvolvimento só econômico mesmo.”* Luís também contesta o modelo de desenvolvimento *“da modernidade”*, e a influência deste na esfera da cultura (hegemônica), que *“mais consome que produz”*. Na fala de Ana, a crítica é endereçada aos valores dominantes, orientados precisamente para o consumismo: *“tem pessoas que vão embora mas porque reclamam que ganha pouco dinheiro... Mas aí são pessoas que talvez não vão estar satisfeitas nunca né... É uma diferença de valores mesmo. (...) porque jovem quer essas coisas... Tênis de marca, carro de marca, essas coisas...”* Carlos questiona a própria racionalidade dominante, afirmando que gera, no nível comportamental, *“uma corrida desenfreada pelo acúmulo das coisas.”* Por fim, no caso de Isabel, algumas críticas são voltadas aos limites do trabalho assistencialista da Igreja, revelando não apenas a postura de contestação, mas também a angústia gerada pelo desejo de transformação radical da sociedade: *“por mais interessante que fosse o*

*trabalho na fraternidade, era dentro da Igreja e com seus limites... E o trabalho era de assistência... E me dava uma baita crise!”*

Percebe-se que esta postura política de contestação social adquire um sentido radical nos discursos dos entrevistados, e que esta *Radicalidade* de suas críticas – compreendida na acepção original do termo, isto é, no sentido de “buscar a raiz” (no caso, das contradições sociais) – enquanto valor orientativo do questionamento fundamental da ordem vigente, será aprofundada à medida que os entrevistados constroem seu percurso no Movimento (assim como os sentimentos de indignação e solidariedade). É uma identidade marcadamente política que, aos poucos, a partir da experiência de participação no MST, vai aparecendo, inclusive, como um traço *cultural* dos Sem Terra.

O caráter conflitivo da dinâmica de (permanente) reconstrução da identidade consciente através do movimento dialético de [auto]superação fica mais evidente na fala de um dos entrevistados. O conflito é, realmente, intrínseco ao processo de formação da identidade consciente, pois esta se constitui a partir de um projeto político e cultural necessariamente *coletivo* (Bogo, 2008) ou, ainda, a partir de uma referência identitária coletiva – e Pedro, que construiu sua identidade a partir de um referencial paradigmático de socialização individualizante (dominante), enfrentou dificuldades no processo de [auto]conscientização para as possibilidades coletivas da vida, experimentado em um dos cursos do MST que participou: *“a estrutura do curso é toda criada pra poder formar a consciência organizativa (...) saber trabalhar essa organização pra resolver os problemas coletivos, coletivamente (...) foi difícil pra mim”*.

Isabel refere-se ao caráter intencional do processo de [auto]conscientização no interior do MST, através do trabalho no setor de Frente de Massas. Participou

ativamente deste processo, eminentemente educativo, de aprender a projetar outras opções históricas para a vida em sociedade, ajudando a construir e solidificar as bases de uma ocupação: *“convidávamos alguém do Movimento para falar (...) da opção de ter outra vida, de lutar por outra vida. [As pessoas que desejavam ir para a ocupação] tinham uma formação primeiro, de conscientização, pro povo se segurar, resistir lá depois de entrar. Precisa ir pro acampamento consciente.”*

As ocupações e os acampamentos constituem, efetivamente, espaços de ressocialização política potencializada pela prática da resistência (Caldart, 2009), essencialmente formativa, no que se refere à aprendizagem de um tipo de convivência coletiv[izad]a. A este respeito, Ana afirma que seus pais adquiriram *“um acúmulo político e ideológico”* durante os anos que resistiram nos diversos acampamentos em que viveram que os permitiram construir uma forma de organização coletivizada, mais tarde, no assentamento. E complementa, afirmando que esta formação, processou-se *“na prática da resistência mesmo, e já vinha construindo o que seria. (...) o trabalho coletivo não era uma novidade, não foi imposto por ninguém de fora.”*

Pudemos notar pelos relatos dos militantes que a prática da resistência, orientada para e fundada na construção de novas formas de convivência, não pode prescindir da formação de uma consciência organizativa, compreendida enquanto aprendizagem para a possibilidade transformativa da ação coletiva. A consciência organizativa aparece, inclusive, como um dos aspectos formativos no que se refere aos motivos de inserção no MST. Isto porque, se, como vimos, os sentimentos de solidariedade e indignação perante injustiças apresentaram um papel relevante neste aspecto, também o desejo/necessidade de transformar, por meio de uma ação coletiva, esta injusta realidade, aparece como outro propósito: a *Rebeldia Organizada*, compreendida como forma de contestação social, aparece como um importante indicador. Pode-se dizer que

através desta opera-se um processo de *ressocialização contestadora* pois, segundo conceitualização de Caldart (2009), aprende-se a romper com os sentimentos de medo e conformismo e, *coletivamente*, a desobedecer e a se rebelar contra o próprio destino. DE forma que a Rebeldia Organizada assemelha-se a um valor o qual orienta o processo de *humanização*, de coletivamente afirmar-se como humano (Freire, 1996), conscientizando-se da própria capacidade de [transform]ação, a partir de uma organização coletiva. A retomada da consciência da ação [auto]transformativa parece ter motivado tanto Isabel (até então, angustiada pelos limites da ação assistencialista da Igreja), quanto Pedro e os pais de Ana (para os quais a vida no campo parecia insustentável), para inserirem-se no MST.

#### **5.3.1.2.Participação: [re]Aprendendo a viver em primeira pessoa**

A conscientização para a ação transformativa, adquirindo maior teor reflexivo, consiste em uma *Práxis Revolucionária* (Konder, 1992) a qual mostrou-se presente, inclusive, no subtema “Educação formal dentro do MST”. A Pedagogia da Alternância referida por alguns entrevistados como orientação assumida em cursos do Movimento, ao pressupor a reflexão e a ação transformadora sobre a própria realidade imediata, através do método da problematização permite, de fato, a reconhecimento e reinvenção coletivas de si e da sociedade, um tipo de aprendizagem que permite ao sujeito transformar-se, transformando (Caldart, 2009). Neste sentido, pudemos notar, mormente em Pedro, as transformações por quais passou, ao afirmar ter superado um tipo de consciência ingênua e adquirido (não sem conflitos, como vimos), ao longo do curso que participou uma consciência organizativa – possibilitada, inclusive, pela organização autogestionária do curso.

A autogestão consiste no método organizativo característico da democracia de base, a qual aparece como aspecto formativo central para os entrevistados quando referem-se à participação no MST, nas mais diversas atividades. As tarefas militantes descritas, embora distintas, inscrevem-se em uma *Cultura de Participação* (Melo, 1994) através da qual o exercício de liberdade pessoal conjuga-se com a gestão autônoma e responsável do destino comum – que, inclusive, potencializa a primeira. A dinâmica da cultura de participação – isto é, a relação dialética entre empoderamento subjetivo e fortalecimento do coletivo – evidencia-se no discurso de Luís quando refere-se, de forma geral, às transformações identitárias por quais passou por participar do MST. Luís ressalta que, enquanto militante, teve a liberdade de desenvolver uma característica própria, um traço identitário que já possuía antes de sua participação no MST (o amadurecimento precoce), precisamente a partir das responsabilidades que assumiu frente ao coletivo: *“acho que em oito anos [de experiência militante no MST] eu consegui amadurecer mais na vida do que nos outros dezenove que eu vivi!”*.

Percebe-se que esta cultura de participação dinamizada no interior do MST possibilita o desenvolvimento da autonomia, do protagonismo [auto]transformador, por meio do resgate da autoestima e consequente mudança comportamental, nos espaços coletivizados de convivência e socialização política construídos no processo de luta. Carlos pôde perceber, no acampamento que participou, uma *“mudança de comportamento e principalmente o fato de as pessoas andarem de cabeça erguida.”* A dimensão [trans]formativa do desenvolvimento da autonomia aparece de forma patente nos percursos militantes de Pedro – quando afirma que, na prática militante, tornou-se mais apto expressar-se, e de Isabel – que diz sentir-se mais capaz, de uma forma geral. Pedro afirma, inclusive, que a construção do protagonismo, ou da capacidade de autodeterminação, consiste em um processo intencional, no MST – mormente, como

veremos mais adiante, no que se refere às tarefas de migração militante: “*a construção é essa, ajudar a organizar [os sem terra] pra depois fazerem sozinhos.*”

A fala de Pedro reflete o tipo de organização do Movimento, essencialmente *horizontalizada* – o que pressupõe uma atuação descentralizada e requer, portanto, a discussão/decisão dos princípios gerais de ação em todos os contextos organizativos do MST (Caldart, 2007). Trata-se, decerto, de um processo de aprofundamento da democracia através do reestabelecimento das subjetividades dos atores sociais, o que potencializa a autonomia dos sujeitos (Stoer, 2001, como citado em Souza, 2002), permitindo se mobilizarem na luta por justiça social a partir de sua *singularidade*. É desta forma que o projeto político de transformação social torna-se ação cultural, no Movimento: mobilizando os sujeitos naquilo que têm de singular, a cultura participativa do MST promove, por meio do processo de empoderamento, a revitalização da vida social local e da própria identidade cultural dos sujeitos. O relato de Luís é esclarecedor, neste sentido, pois, referindo-se ao trabalho de mobilização política do MST, deixa transparecer o teor cultural do processo, realizado de forma intencional para “*não deixar perder aquilo que identifica o que é próprio daquele local, as danças, formas de produzir, de se relacionar com as pessoas. (...)*”

#### **5.3.1.3. Pertencimento: O plural do singular Sem Terra**

A construção de espaços singularizados e ao mesmo tempo coletivizados (Fernandes, 1999) é o que parece possibilitar ao MST manter uma *unidade diversificada* que enriquece e fortalece, na mesma medida, tanto a luta, quanto as

identidades nesta mobilizadas. Como assevera Pedro, “*o Movimento consegue aproveitar mesmo o que cada um tem (...) Qualquer característica, o que a pessoa tem de melhor, ajuda a organizar melhor...*”

A relação dialética entre singularidade e coletividade é precisamente o que, para os cinco entrevistados, marca os sentidos e sentimentos de “Ser Militante”. A dimensão sensível da militância aparece orientada por uma espécie de *Estética Social* (Caldart, 2007), a partir da qual os sujeitos deixam transparecer certos parâmetros de beleza e sensibilidade diante da vida humana, como podemos notar pela fala de Isabel, quando assevera que a prática militante é certamente movida por decisões políticas, “*mas tem também a ver com a sensibilidade, de não esquecer essa parte...*” Ressaltam a dimensão política da militância, o qual parece orientar-se por uma *Ideologia Expansiva Emancipatória* (Souza, 2007), pois pressupõe a assunção de um princípio ético e político de justiça social. Neste sentido, afirma Pedro ser a militância “*uma alternativa não só financeira, mas de vida mesmo*”, o que para Carlos requer “*estar sempre envolvido organizadamente naquilo que a gente acha fundamental para conseguir conquistar nossos objetivos (...) Lutar pela mudança da nossa sociedade que começa pela luta pela terra e pela reforma agrária*”. Trata-se, decerto, como afirma Ana, de “*uma prática de resistência*” a partir da qual aprende-se a projetar um outro tipo de sociedade.

Percebe-se que os entrevistados experimentam um tipo de reconstrução identitária na prática contestadora e [auto]transformativa da militância, suscitada pela aprendizagem de produzir utopias. É esta que parece permitir a formação de uma *identidade de projeto* (Castells, 2002), pois que, ao afirmarem-se como militantes, ressignificam suas identidades, vinculando-a a um projeto político coletivo de transformação das estruturas sociais capaz de redefinir sua própria posição na

sociedade. Este tipo de reconstrução identitária parece ser possibilitada, inclusive, pela aprendizagem para a superação da ética individual (ou, ainda, do paradigma dominante, individualizante) para uma ética coletiva – como o comprovam as falas de Pedro: “*ser militante é sair um pouco desse pensamento individual e pensar no coletivo*” e de Isabel: “[enquanto militante] *eu me compreendo como um ser individual... mas penso sempre em experiências coletivas...*”

Este tipo de relação dialética, mutuamente enriquecedora, entre individualidade e coletividade, é estabelecida a partir de um referencial identitário de classe, que aparece como principal fator da construção da unidade, na diversificada coletividade do MST. É enquanto classe oprimida que luta para deixar de sê-lo, perseguindo um mesmo projeto alternativo de sociedade, que um Sem Terra parece conseguir reconhecer-se em outro Sem Terra – como se, juntos, formassem uma pátria sem fronteiras. A identidade Sem Terra é construída com base neste referencial – o que não poderia ficar mais patente como na fala de Luís: “*me sinto Sem Terra, por consciência de classe*” – e daquilo que os Sem Terra conseguem, coletivamente, projetar a partir deste mesmo referencial: um modelo de sociedade, como afirma Pedro, orientado para o “*desenvolvimento social, humano.*” É a partir deste modelo de organização social, e daquilo que através dele pode-se conquistar – uma vida digna – que Ana define os sentidos de ser Sem Terra “*hoje pra mim ser Sem Terra é você ter acesso à escola, à educação, à terra, à alimentação...*”

O projeto coletivo de conquista de uma vida digna, em uma nova perspectiva de organização social, é o que parece permitir que pessoas tão diferentes entre si, e com trajetórias de vida tão diversas, partilhem o mesmo sentimento de pertença, à coletividade Sem Terra. Carlos, referindo-se a uma experiência de construção de um acampamento culturalmente heterogêneo, afirma ser esta a “*grandeza do Movimento:*



*entender que o que está acima das questões regionais é a questão da classe trabalhadora, explorada.”* E complementa, afirmando que o sentimento de pertença enraíza-se na própria luta “*pela mudança da nossa sociedade*”.

A partir deste referencial coletivo de classe a categoria identitária Sem Terra passa a abarcar uma multiplicidade de origens étnicas e culturais, mantendo a unidade de ação, ao mesmo tempo em que se respeitam-se as particularidades locais – o que fica mais evidente quando analisamos a postura de abertura e diálogo dos militantes, quando experimentam o encontro intercultural.

### **5.3.2.Migração Militante**

#### **5.3.2.1.Mudança: Fraternidade Identitária**

O valor atribuído à *Universalização da Luta* (Caldart, 2007) aparece como importante indicador no que se refere às expectativas dos militantes quanto à tarefa da migração. Com efeito, trata-se de um valor que permite a passagem de interesses corporativos à convicção política, fazendo com que o militante, através de um tipo de *fraternidade identitária*, aprenda a solidarizar-se com outros setores oprimidos e indignar-se frente às injustiças sociais: os sentimentos de solidariedade e indignação parecem, portanto, exercer um papel relevante, neste aspecto. Nota-se que o valor da Universalização da Luta, redimensionando os sentidos da luta, redimensiona, na mesma medida, o próprio sentido (cultural e político) de ser Sem Terra, como podemos no percurso militante de Ana: “*vai tomando uma proporção que quem está assumindo tarefa a nível nacional vai sentindo crescer.*”

Trata-se de um processo de ampliação do círculo identitário, através do fortalecimento do nexo comum de pertença à coletividade Sem Terra – o que evidencia-

se no relato de Isabel, quando refere-se às condições da migração: mesmo migrando sozinha, não sentiu-se solitária: “*a base vai com a gente, né?*”

Com efeito, a maioria dos entrevistados migrou sozinho, e com pouco conhecimento acerca do local para onde iriam. Nestas condições, quase todos enfrentaram dificuldades, no plano emocional, para adaptarem-se à vida migrante. Como vimos, porém, nenhum dos entrevistados desistiu da tarefa, o que parece ter sido possibilitado pelo caráter *enraizador* do MST, ao sentimento de pertença suscitado pela coletividade Sem Terra, evidente nesta última fala de Isabel, e também na de Pedro, quando afirma que insistiu/resistiu na tarefa porque “*o coletivo maior falou mais alto*”. Por outro lado, também o caráter *projetivo* da cultura do Movimento parece ter influenciado na decisão de insistir/resistir na vida migrante: a possibilidade de semearem mudanças, organizando e fortalecendo a luta (contribuindo com o MST e a Via Campesina) foi, certamente, a principal motivação dos cinco militantes – como podemos notar em Carlos, que permaneceu na Venezuela pela “*responsabilidade política*” de “*construir as condições para aos poucos irem outros compas.*”

#### **5.3.2.2. Transformação: Reconhecimento do outro como auto-conhecimento**

Além das dificuldades suscitadas pelas condições de migração, os entrevistados passaram por diversos conflitos gerados pelo encontro intercultural. De uma forma geral, pode-se dizer que os militantes assumiram uma postura dialogal, de abertura à alteridade, fundada numa ética coletiva de respeito às diferenças – como o comprova a fala de Ana, referindo-se, de forma geral, à postura que se deve assumir nesta tarefa: “[tem que ir com a] *mente aberta...* [entender as pessoas,] *Como são, como pensam... As pessoas são diferentes né...*” Este tipo de paradigma relacional dialógico assumido pelos militantes foi, decerto, o que viabilizou, no encontro intercultural, o processo *Conflitivo da Ação Educativa* (Souza, 2007) – o qual dinamiza (dentre outras), a

aprendizagem para a construção de novos saberes, a partir da negociação gnosiológica. Com efeito, a tarefa dos militantes migrantes consiste precisamente em redimensionar os problemas de [auto]determinação social na perspectiva dos interesses do grupo local, dentro da dinâmica mais ampla da luta por justiça social – como podemos notar pelo relato de Ana: *“não são sem terra organizados pelo MST, mas tem uma história, uma tradição pra resgatar. Só conhecendo a realidade, a entender as pessoas...”* A produção de consensos localizados a partir das diferenças parece ser um processo intencional, no interior do MST: para Luís, trata-se de fortalecer a unidade diversificada que compõe o Movimento, aprendendo a *“ tirar da diversidade, o que pra nós é importantíssimo, uma unidade com o conjunto da sociedade, na luta...”* Os militantes experimentaram, a partir destes conflitos e confrontos de saberes, um processo de [auto]questionamento: precisando rever conceitos e preconceitos, construíram sínteses mais abrangentes, e conscientes, sobre a realidade cultural do local para o qual migraram.

A atitude dialogal dos militantes foi, decerto, potencializada pela forma de organização descentralizada/democratizada dinamizada pela cultura de participação do MST, possibilitando a construção de relações interpessoais de maior respeito e reciprocidade, através da aprendizagem para a *cooperação*, como o comprova a fala de Ana: *“tem que descobrir o lugar... Conversar... Tem que ser conjuntamente com as pessoas, aprendendo junto.”* Os vínculos pedagógicos de emancipação sobressaíram nestes espaços de discussão/participação, operando-se, inclusive, a reversibilidade dos papéis educativos – como podemos notar pelo relato de Carlos: *“procuramos sempre frisar que é um intercâmbio de conhecimentos, uma troca.”*

É através deste processo cooperativo-dialógico que se dinamiza o fortalecimento das identidades culturais no interior do MST – o qual parece dar-se não apenas pela

preservação daquilo que os Sem Terra apresentam de singular, mas inclusive por meio de um *tensionamento cultural* (Caldart, 2007), que produz novas sínteses (Freire, 1985) – como o comprova a fala de Carlos, referindo-se ao trabalho de *resgate* e *recriação* das tradições culturais, em um acampamento: “*Resgatar toda a nossa cultura, a miscigenação... As três raízes, como disse Darcy [Ribeiro]! Então tinha chimarrão, cuscuz, forró, etc... Uma coisa meio antropofágica!*”, e de Luís quando refere-se à tarefa dos militantes do MST: “*a gente faz o trabalho de resgatar aquilo que foi herança histórica da cultura, mas também de transformar aquilo em outra coisa.*”

### **5.3.3. Lavração da Vida**

Foram muitas as transformações por quais os militantes passaram na experiência do encontro intercultural. Em Carlos podemos notar o processo de reconstrução identitária por meio destas sínteses culturais, afirmando que hoje sente-se parte das “*várias culturas com as quais convivi e vivenciei.*” Ana diz ter aprendido a “ver o mundo” e, perdendo a ingenuidade, afirma ter se tornado mais crítica, ou ainda, *esperançosamente crítica* (Freire, 2006). Com efeito, em todos os cinco entrevistados pudemos notar que, ao redimensionarem a luta por justiça social – ajudando a difundi-la por meio das migrações militantes – *humanizaram* suas identidades, pois experimentaram situações fundadas no diálogo crítico que deles exigiram um novo pronunciar (Freire, 1985), mais humanizado, do mundo.

O relato de Isabel é significativo, neste sentido – pois parece sintetizar aquilo que observamos nos cinco militantes. Isto porque Isabel afirma ter se tornado mais *flexível* – porém não no sentido (como é fácil apreender por seu discurso e espírito combatente) de perda da capacidade de resistência. Ao contrário, em todos os relatos, esta parece ter se fortalecido na experiência da militância migrante, e do encontro

intercultural. A flexibilidade a que Isabel se refere parece aproximar-se mais de uma aprendizagem, por parte dos militantes, da capacidade de admitir a possibilidade de fazer as mudanças necessárias em sua própria cultura para a convivência dialógica cooperativa com a alteridade (Olivé, 1999 como citado em Souza, 2002).

Se as motivações iniciais dos entrevistados, tanto para a inserção no MST quanto para assumirem a tarefa da migração militante, eram marcadamente políticas, após as experiências ressocializadoras de participação no Movimento estas parecem ter se convertido em um tipo de traço cultural da identidade militante.

De forma que, apesar de alguns referirem-se a um certo desejo de se estabelecer definitivamente (seja na comunidade de origem, ou para lugares que conheceram nas migrações), todos afirmam que, por enquanto, pretendem continuar em Movimento. Assim, o desejo de semear mudanças superpõe-se ao desejo de estabilidade, e a combatividade permanente aparece como marca da identidade cultural destes militantes (Caldart, 2007). Pode-se notar, neste sentido, que opera-se uma transformação da experiência da luta/pertença ao MST em um modo de vida/cultura, uma certa *pedagogia de lavração da vida* por meio da qual aprende-se a viver como se luta e lutar como se vive – como o comprova o relato de Carlos, em trecho no qual relaciona as dinâmicas da luta e da vida: “*sinto que estou em constante movimento, assim como a vida! Acho que se paramos... morremos!*”

O movimento de fazer-se mais humano nas circunstâncias, fazendo-as mais humanas, aparece como marca identitária dos militantes, quando referem-se às suas expectativas e projetos para o futuro, como o comprovam as falas de Isabel: “*enquanto a gente não mudar o mundo, vamos nos movimentando!*” e de Ana: “*onde tiver injustiça a gente tem que... se indignar, né?*” Com efeito, em todos os cinco entrevistados pudemos notar que, ao redimensionarem a luta por justiça social –

ajudando a difundi-la por meio das migrações militantes – *humanizaram* suas identidades, pois experimentaram situações fundadas no diálogo crítico que deles exigiram um novo pronunciar (Freire, 2006), mais humanizado, do mundo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

### **Implicações e Contribuições**

Quanto às implicações práticas deste estudo, pretendemos, primeiramente, enquanto militantes do MST, contribuir com os companheiros do Movimento tecendo algumas reflexões iniciais acerca das migrações militantes, a fim de ajudar na construção de um conhecimento sobre os sentidos e sentimentos envolvidos neste tipo

de tarefa. As aprendizagens adquiridas são muitas, e as transformações pelas quais passam os militantes são profundas. A experiência, como vimos, não se dá sem conflitos, e exige, decerto, um grande espírito de sacrifício por parte dos militantes: a solidão, as saudades da família, as dificuldades de adaptação, o esforço para compreender a realidade local – todos estes aspectos que parecem estar envolvidos nas migrações militantes envolvem uma carga emocional muito intensa, que não deve ser desconsiderada quando olhamos para estas experiências, enquanto processo de humanização. Se os militantes experimentaram grandes mudanças em suas identidades, não foram menores as que suscitaram nos próprios espaços que se [res]socializaram, isto é, as transformações que conseguiram fazer nos locais para os quais migraram, contribuindo na organização da Movimento. O processo de humanização consiste em uma transformação tanto individual quanto social, em fazer-se mais humano nas circunstâncias, fazendo-as mais humanas. É esta dinâmica de *transformar-se transformando* o mundo, presente na tarefa da migração militante, que contribui para enriquecer e fortalecer nossa luta por justiça social. Esperamos que a leitura que fizemos dos registros pessoais dos entrevistados ajude àqueles que pretendem assumir ou já assumiram este tipo de tarefa a refletir de forma mais consciente sobre a riqueza e a potencialidade [auto]transformativa desta experiência. Pretendemos, enfim, contribuir com os companheiros Sem Terra em suas reflexões, mobilizando aquilo que Caldart (2007) afirma ser a própria “Pedagogia do Movimento”: dizer de outro modo (teórico, reflexivo e acima de tudo *crítico*) a experiência de participação no MST, sempre trabalhando para melhor compreender, e organizar, nossas formas de luta e resistência.

Como referido na introdução deste trabalho, pretendemos, também, contribuir com a discussão no âmbito das Ciências da Educação, ampliando a reflexão, no campo pedagógico, sobre os processos de formação humana, ao recuperar a relação

fundamental (e questão fundante, para a Pedagogia) entre *educação* e *humanização*. Por último, esperamos ter contribuído para a recontextualização da discussão em torno da Educação Intercultural, inserindo o debate da interculturalidade dentro de desafios concretos gerados por antagonismos fundamentais de nossa sociedade, perpetrando uma reflexão sobre a possibilidade da construção de um posicionamento intercultural crítico a partir das contradições de classe.

### **Limitações do estudo e sugestões para investigações futuras**

Cientes de que o presente estudo apresenta limitações, pensamos ser relevante, neste momento, tentar identificá-las, a fim de apresentar algumas (sucintas) indicações para futuras investigações, nesta área. As principais limitações poderão estar relacionadas à coleta/construção de dados, a qual, neste trabalho, restringiu-se a entrevistas. Recomendamos que a temática seja aprofundada por meio de investigações do tipo etnográfica, enriquecendo o *corpus* do estudo empírico com outros métodos interativos, como o da observação participante. Assim, [res]socializando-se no interior do MST, acompanhando, por um longo período de tempo, alguns militantes em suas migrações, o investigador pode adquirir maior consciência do que é, de fato, relevante para a temática. Considerando o pouco tempo de que dispusemos para realizar a análise das entrevistas, pensamos ser relevante, por fim, aprofundar a hermenêutica interpretativa do presente trabalho, fazendo com que as vozes dos autores citados no bloco teórico deste estudo se entrecruzem de forma mais dialógica com os discursos dos militantes que contribuíram para a realização do trabalho, no bloco empírico.

### **Reflexões finais**



A possibilidade de estabelecer relações interpessoais de maior reciprocidade e respeito, nas sociedades contemporâneas, foi o que nos motivou a realizar esta investigação. De fato, como vimos, o processo de socialização dominante, essencialmente individualizante, orienta-se por um paradigma relacional restritivo-competitivo que obstaculiza a construção de formas solidárias e cooperativas de relacionar-se e organizar-se em sociedade. A mediação mercadológica nas relações sociais, ao promover a espetacularização/superficialização subjetiva, fragilizam os vínculos coletivos, fomentando a constituição de identidades impermeáveis à alteridade – e, portanto, marcadamente desumanizadas. Na esfera da cultura, o que se observa é a expansão de uma globocolonização a qual destitui os sujeitos de sua capacidade crítico-criativa de autodeterminação, fomentando, em seu lugar, a competência para o consumo irrefletido de representações distorcidas das diversificadas formas culturais de [re]produção social – através das quais, ao contrário, deveríamos dar a conhecer e conseguir reconhecer nossa essência genuinamente humana.

Angustiados diante deste *desenvolvimento negativo da humanidade* [nos sujeitos contemporâneos], pretendemos inicialmente, com esta pesquisa, analisar os riscos de fragmentação social e as possibilidades de convivência harmoniosa entre *diferentes*, através da investigação de modos de ressocialização que parecem contribuir para uma formação *humanizada*, orientada pela ética de respeito às diferenças. Pressupõe-se, inicialmente, que a experiência do encontro intercultural vivenciada por militantes migrantes do MST apresenta aspectos educativo-(trans)formativos que permitem a formação de identidades mais human[izad]as, através do processo de ressocialização da contra-ordem, posto em funcionamento na dinâmica da luta social.

A parte empírica deste estudo foi dedicada, portanto, a analisar a natureza deste processo, investigando traços identitários dos militantes migrantes, e a forma como

estes foram ressignificados, ao longo de sua trajetória no Movimento – e, mais especificamente, na experiência do encontro intercultural. Com a análise das entrevistas, tentamos apreender a leitura pessoal dos militantes do MST relativamente à experiência de participação no Movimento, identificando os aspectos educativos/formativos da mesma, através da identificação dos aprendizados adquiridos/mobilizados pelos entrevistados na dinâmica dos processos ressocializadores e de ressignificação de sua identidade a partir da vinculação com a luta social, no contexto de diversidade cultural.

Apresentados e analisados os principais resultados deste estudo, passamos agora a uma sucinta reflexão sobre os mesmos, delineando algumas considerações finais, à luz das questões de investigação propostas na fase inicial deste trabalho. Para tanto, relembremos, primeiramente, estas questões:

- De que maneira a militância, enquanto experiência humana de participação na produção da própria identidade social, cultural e política, pode ser concebida enquanto experiência educativa [auto]transformativa?
- A experiência do encontro intercultural no interior do MST opera transformações identitárias profundas, fomentando a interiorização de uma ética alternativa àquela imposta pela ideologia derivada da racionalidade dominante?
- A identidade Sem Terra inscreve-se em uma perspectiva intercultural crítica, possibilitando, no interior do Movimento, a convivência dialógica conflitiva harmoniosa, sem subjugações/dominações, entre as diferentes culturas em presença?
- Quais os aprendizados necessários à construção de uma postura ética assente na interculturalidade crítica?

Como vimos, a experiência de participação no MST consistiu, de fato, em um processo educativo [auto]transformativo de ressocialização contestadora a partir do qual

os sujeitos puderam [re]construir suas identidades em uma perspectiva *humanizada*, a partir da vinculação com uma coletividade culturalmente heterogênea, unificada em torno de um referencial identitário coletivo (de classe oprimida). Com efeito, no processo de ressocialização contestadora com vistas à formação de uma identidade humanizada, o referencial coletivo parece permitir redescobrir-nos universais, enquanto sujeitos de direitos, desde e para afirmarmos nossa singularidade. Neste sentido, o processo de reconstrução das identidades através de uma ressocialização contestadora (como no interior do MST), marcado pelo desejo de transformação da realidade a partir de um projeto político e cultural coletivo que inscreve os sujeitos em outro universo de relações sociais, parece orientar-se para a conquista de uma identidade verdadeiramente emancipada (Bogo, 2008), tendo como horizonte potencial a construção de uma nova ordem social, de uma contra-hegemonia de origem popular (Gohn, 2005).

Assim, pode-se dizer que as transformações identitárias por quais passaram os militantes Sem Terra, na experiência do encontro intercultural, foram tão profundas quanto as mudanças sociais que lograram realizar nos locais para os quais migraram (e, de forma mais geral, no processo de organização da luta por justiça social). Na dinâmica de transformar-se transformando o mundo, os sujeitos parecem experimentar aquilo que Freire (1987) denomina como mudança *integral*, uma vez que o processo de ressocialização contestadora compreendeu – como pudemos notar pelos discursos dos militantes migrantes – aprendizagens *intelectuais, sensíveis e práticas*: a [auto]conscientização, a capacidade de indignar-se e solidarizar-se, e a organização coletiva para a ação cultural transformadora, mostraram-se profundamente interrelacionadas, na dinâmica da formação da identidade humanizada – e na conquista de uma identidade emancipada. São estas aprendizagens que, através de um processo de descentração de si, de recoletivização das utopias (atualmente) privatizadas, parecem

possibilitar a interiorização de uma ética [coletivizada, não individualizante] assente no respeito às diferenças. Sob esta, foi possível perceber o desenvolvimento de uma relação diferenciada, dialógica e *horizontalizada*, entre as diversificadas formas de experimentar e pronunciar o mundo (Freire, 1996), presentes nos encontros interculturais.

O que se verifica, a partir daí, neste Movimento [contracultural], é a *inversão* do paradigma relacional restritivo-competitivo (dominante): fundadas em princípios éticos de cooperação e diálogo [amoroso, crítico e reflexivo] (Freire, 2006), as relações humanas no interior do MST são mediadas por *idéias* e *sonhos*, que constituem uma ideologia contra-hegemônica, essencialmente expansiva emancipatória.

O caráter democratizado dos espaços de [res]socialização contestadora do Movimento (os quais permitem o desenvolvimento da autonomia dos sujeitos), aliado à atitude crítico-dialógica dos entrevistados (construída a partir da participação ativa nestes mesmos espaços), permitiu a construção de novas formas, cooperativas e solidárias (Bogo, 2008), de relações sociais – inclusive entre diferentes. Neste sentido, pode-se afirmar que a experiência do encontro intercultural vivenciado pelos militantes inscreve-se em um paradigma relacional cooperativo-dialógico, que possibilita, enfim, o aproveitamento (e não a subjugação) da alteridade, isto é, a formação de um posicionamento intercultural crítico.

Transformando a experiência da luta e pertença ao Movimento em cultura (“viver como se luta e lutar como se vive”), os Sem Terra conquistam a possibilidade de construir novas relações interpessoais, de maior reciprocidade e respeito, nos diferentes contextos organizativos do MST fundados numa democracia de base que fortalece e desenvolve a autonomia dos sujeitos. Esta cultura, dinamizada pela coletividade em Movimento, produz referências de sentido a cada ação dos sujeitos, constituindo uma matriz pedagógica presente em todas vivências educativas na formação dos Sem Terra.

Arroyo (1995, como citado em Caldart, 2007) afirma ser a dinâmica da luta do Movimento uma pedagogia da produção de novos sujeitos sociais, materializando-se em novas vivências socioculturais como determinado modo de produção da formação humana, pois a nova existência social desses sujeitos é marcada pela educação para responsabilidades pessoais assumidas diante do coletivo. Para Caldart (idem), a “coletividade sem terra educa, à medida que se faz ambiente de produção de uma identidade coletiva processada através de e em cada pessoa e ao mesmo tempo para além dela” (p.344), constituindo uma rede de vivências educativas/formativas essencialmente alternativas, contra-hegemônicas.

O fato de o espaço de [re]socialização dos Sem Terra ser uma coletividade cujas regras eles próprios definem e cujo sentido amplia-se na mesma medida em que seus integrantes estendem seus sentimentos de solidariedade a outras pessoas, de outros setores subalternizados da sociedade, viabiliza um aprendizado acima de tudo ético, promovendo a passagem da ética do indivíduo, à comunitária, que se desdobra, finalmente, em uma ética do coletivo. Assim, a identidade humanizada dos Sem Terra se fortalece na medida em que materializa-se em vivências coletivas que projetam um outro modo de vida, que constituem uma *cultura de cultivo da humanidade*. Com efeito, as (con)vivências no interior do MST assentam-se em uma concepção de relação social e de forma de ser humano que não correspondem àqueles produzidos hegemonicamente pela sociedade capitalista atual. Trata-se de uma identidade política e cultural coletiva em permanente [re]construção, que não se fecha em si mesma, mas se *projeta* na relação com valores e questões *universais*.

E é precisamente no movimento de *projetar-se* que podemos distinguir as marcas culturais de uma identidade humanizada, pois estas definem-se não apenas por aquilo que têm de consolidadas, mas precisamente pelo que antecipam, e projetam,

como modo de vida, como *cultura*, a partir de uma espécie de estética social, isto é, de certos parâmetros de beleza e sensibilidade diante da vida humana, que os sujeitos, no processo de ressocialização contestadora, acabam produzindo.

Armados com este olhar sensível, tentamos reproduzir aqui, no papel, o desejo de transformar[-se] destas pessoas. Armados com este olhar, cultivamos a beleza de seus sonhos que, rebeldes, revelam a emergência de um novo modo de ser, *humano* – pois, como nos ensina Paulo Freire, “**não é na resignação, mas na rebeldia em face das injustiças que nos afirmamos como humanos.**”

## REFERÊNCIAS

Adorno, T.W. & Horkheimer, M. (1991). *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar.

Baldez, M.L. (2002). A terra no campo: a questão agrária. In Molina, M.C.; Souza Jr., J.G, de Tourinho, F.C. *Introdução crítica ao direito agrário*: o direito achado na rua. (vol. III). São Paulo: Imprensa Oficial.

Baudrillard, J. (2008). *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70.

- Baudrillard, J. (1991). *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Bauman, Z. (2010). *Capitalismo Parasitário*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Bauman, Z. (2008). *Vida para Consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Bauman, Z. (2001a). *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Bauman, Z. (2001b). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Bauman, Z. (1999). *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Betto, F. (2005). *Globalização ou Globocolonização?* Recuperado em 15 Julho, 2010, de [www.adital.com.br](http://www.adital.com.br).
- Bhaskar, R. (2008). *A Realist Theory of Science*. Oxon.: Routledge. Recuperado em 22 Agosto, 2010, de <http://books.google.com.br>.
- Bhaskar, R. (1989). *The possibility of naturalism*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf. Recuperado em 13 Agosto, 2010, de <http://books.google.com.br>.
- Bittar, M. & Ferreira Jr., A. (2009). História, epistemologia marxista e pesquisa educacional brasileira. *Revista Educação e Sociedade*, 30. Recuperado em 07 de Agosto, 2010, de [www.cedes.unicamp.br](http://www.cedes.unicamp.br).
- Bogo, A. (2008). *Identidade e luta de classe*. São Paulo: Expressão Popular.
- Bosi, A. (1998). *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Bourdieu, P. (1998). *Contrafogos: táticas para enfrentar a invasão neoliberal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Caldart, R.S. (2007). *Pedagogia do Movimento Sem Terra*. Petrópolis: Vozes.
- Calligaris, C. (1994, 25 de Setembro). O antinarciso. *Folha de São Paulo*, São Paulo, p. 14. Recuperado em 17 Junho, 2010, de [www.folha.uol.com.br](http://www.folha.uol.com.br).

- Canário, R (2007). A educação e o movimento popular de 25 de Abril. In Canário, R. (org.) *Educação Popular e Movimentos Sociais*. Lisboa: EDUCA.
- Camargo, A.; Lima, V.R. & Hipólito, L. (1984). O método de história de vida na America Latina. *Cadernos do CERU*, 19.
- Carter, M. (2010). *Combatendo a desigualdade social: o MST e a Reforma Agrária no Brasil*. São Paulo: Unesp.
- Castells, M. (2002). *O poder da identidade* (Vol. II). São Paulo: Paz e Terra.
- Catani, A.M. (1980). *O que é o Capitalismo*. São Paulo: Brasiliense.
- Catão, F. (1986). *O que é Teologia da Libertação*. São Paulo: Brasiliense.
- Catharino, J.M. (1996). Flexibilização Normativa no Direito de Trabalho Constituído. *Repertório IOB de Jurisprudência*, 16, 284.
- Chauí, M. (2002). *O que é Ideologia*. São Paulo: Brasiliense.
- Chauí, M. (2001). *Escritos sobre a Universidade*. São Paulo: Unesp.
- Chauí, M. (2000). *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática.
- Costa, J.F. (1994, 11 de Setembro). O presente de nossas ilusões. *Folha de São Paulo*, São Paulo, p.6. Recuperado em 13 Maio, 2010, de [www.folha.uol.com.br](http://www.folha.uol.com.br).
- Debord, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto
- Dejours, C. (2001). *A banalização da injustiça social*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.
- Dominicé, P. (1988). A biografia educativa: instrumento de investigação para a educação de adultos. In Nóvoa, A. & Finger, M. *O método (auto)biográfico e a formação*. Lisboa: MS/DRHS/CFAP.
- Duarte, N. (2004). A rendição pós-moderna à individualidade alienada e a perspectiva marxista da individualidade livre e universal. In Duarte, N. (org). *Crítica ao fetichismo da individualidade*. Campinas: Autores Associados.



- Duayer, M. (2003). Economia depois do relativismo: crítica ontológica ou ceticismo instrumental? *VIII Congresso de Economia Política*, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. Recuperado em 03 Agosto, 2010, de [www.sep.org.br](http://www.sep.org.br).
- Dubar, C. (1997). *A Socialização: Construção das Identidades Sociais e Profissionais*. Porto: Porto Editora
- Eagleton, T. (1998). *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Fell, A.F., Nunes, J.O. & Ximenes, A.F. (2007). Pesquisa qualitativa em sistemas de informação: um estudo introdutório de suas possibilidades. *Revista da Ciência da Administração*, 01. Recuperado em 14 Agosto, 2010, de [www.fcaphadm.br](http://www.fcaphadm.br).
- Fernandes, B.M. (2001). *Questão agrária, pesquisa e MST*. São Paulo: Cortez.
- Fernandes, B.M. (1999). *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra: formação e territorialização em São Paulo*. São Paulo: Hucitec.
- Ferraroti, F. (1988). Sobre a autonomia do método biográfico. In Nóvoa, A. & Finger, M. *O método (auto)biográfico e a formação*. Lisboa: MS/DRHS/CFAP.
- Fontana, A. & Frey, J.H. (1994). Interviewing: the art of science, In Denzin & Lincoln. *Handbook of qualitative research*. Newsbury Park: Sage. Recuperado em 05 Agosto, 2010, de <http://books.google.com.br>.
- Foucault, M. (2005). *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
- Frago, V.A. (2002). Relatos y relaciones autobiográficas de profesores y maestros. In Bento, A.E. & Díaz, J.M.H. *La memoria y el deseo: cultura de la escuela y educación deseada*. Valencia: Tirant.
- Freire, P. (2006). *Extensão ou Comunicação?* Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (1996). *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática docente*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- Freire, P. (1992). *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (1985). *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (1978). *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Genovesi, G. (2002). La escuela como narratividad. In Benito, A.E. & Díaz J.M.H. *La memória y el deseo: cultura de la escuela y educación deseada*. Valencia: Tirant.
- Gentili, P. (1996). Neoliberalismo, Exclusão Social e Políticas Educativas. *Revista Plural*, 7. Recuperado em 03 Julho, 2010, de [www.fflch.usp.br/ds/plural](http://www.fflch.usp.br/ds/plural).
- Goetz, J. & LeCompte, M. (1984). *Ethnography and qualitative design in educational research*. New York: Academic Press. Recuperado em 15 Agosto, 2010, de <http://books.google.com.br>.
- Gohn, M.G.M. (2005). *Movimentos Sociais e Educação*. São Paulo: Cortez.
- Gomes, M.B. (2008). Biografia e Subjetividade. *III Congresso Internacional sobre Pesquisa (Auto) biográfica*, Natal, Brasil. Recuperado em 22 Agosto, 2010, de <http://www.bocc.uff.br>.
- Guba, E.G. (1990). *The paradigm dialog*. Recuperado em 07 Setembro, 2010, de <http://books.google.com.br>.
- Harvey, D. (2002). *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola.
- Hill, C. (1987). *O mundo de ponte-cabeça*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Horkheimer, M. (2002). *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauro.
- Hostins, R.C.L. (2008). Formação de pesquisadores na pós-graduação em educação: embates ontológicos e epistemológicos. In Mancebo, D.; Silva J., J.R. & Oliveira, J.F.; (Org.). *Reformas e políticas: educação superior e pós-graduação no Brasil*. Campinas: Alínea.

Jameson, F. (1996). *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo Tardio*. São Paulo: Ática.

Jappe, A. (1995). *Sic Transit gloria artis: o "fim da arte" segundo Theodor W. Adorno e Guy Debord*. [Krisis](#), 15. Recuperado em 10 Junho, 2010, de <http://antivalor.vilabol.uol.com.br>.

Josso, M-C. (1988). Da formação do sujeito... ao sujeito da formação. In Nóvoa, A. & Finger, M. *O método (auto)biográfico e a formação*. Lisboa: MS/DRHS/CFAP.

Katz, C. (1995). *Evolução e Revolução na Tecnologia*. São Paulo: Xamã.

Konder, L. (1992). *O futuro da filosofia da práxis: o pensamento de Marx no século XXI*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Leff, E. (2006). *Racionalidade ambiental: a reapropriação social da natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Lessa, S. (2004). Identidade e individuação. *Revista KatáLysis*, 7. Recuperado em 21 Maio, 2010, de <http://www.periodicos.ufsc.br>.

Lima, L.C. (org.). *Educação de Adultos*. Forum II. Braga: Unidade de Educação de Adultos da Universidade do Minho, 17-28.

Lyotard, J-F. (2002). *A condição pós-moderna*. São Paulo: José Olympio.

Martins, J.S. (2002). *A sociedade vista do abismo: novos estudos sobre exclusão, pobreza e classes sociais*. Petrópolis: Vozes.

Martins, J.S. (1997). *A exclusão social e a nova desigualdade*. SP: Paulus.

McLaren, P. (2007). *Pedagogia Crítica contra o Império*. Ramada: Edições Pedagogo.

Medeiros, M.R. (1997). *A flexibilidade nas relações trabalhistas: do fordismo à acumulação flexível*. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Direito. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

Medina, C. (1986). *Entrevista: O diálogo possível*. São Paulo: Ática.

- Melo, A. (2002). A ação global dos cidadãos como forma de resistência à nova onda de colonização global: o caso da Associação In Loco no Sul de Portugal. In Santos, B.S. (Org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Melo, A. (2000). Políticas e Estratégias Culturais para o Desenvolvimento Local. In Lima, L.C. (Org.). *Educação de Adultos*. Forum II. Braga: Unidade de Educação de Adultos da Universidade do Minho.
- Melo, A. (1994). Educação e Formação para o Desenvolvimento Rural. In Lima, L.C. (org.). *Educação de Adultos*. Forum I. Braga: Unidade de Educação de Adultos da Universidade do Minho.
- Moraes, M.C.M. (2004). O renovado conservadorismo da agenda pós-moderna. *Cadernos de Pesquisa*, 34, 122.
- Moraes, M.C.M. (1996). Os “pós-ismos” e outras querelas ideológicas. *Perspectiva*. Florianópolis: NUP/CED/UFSC, 14, 25.
- Morin, E. (1978). Indústria Cultural. In Martins, J.S, & Foracchi, M. (Orgs.). *Sociologia e Sociedade: leituras introdutórias em sociologia*. São Paulo: LTC.
- Morissawa, M. (2008). *A história da luta pela terra e o MST*. São Paulo: Expressão Popular.
- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (2010). *Agenda MST 2010*. São Paulo: Secretaria Nacional do MST.
- Nóvoa, A. & Finger, M. (1988). *O método (auto)biográfico e a formação*. Lisboa: MS/DRHS/CFAP.
- Oliveira, A. (2004). *Marx e a exclusão*. Pelotas: Seiva.

Orlikowski & Baroud (1991). Studying Information Technology in Organizations: Research Approaches and Assumptions. *Information Systems Research*. 1991, 2. Recuperado em 03 Setembro, 2010, de <http://isr.journal.informs.org>.

Palmer, B.D. (1999). Velhas posições, novas necessidades: história, classe e metanarrativa marxista. In Wood, E.M. & Foster, J.B. (Orgs.). *Em defesa da história: Marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Patton, M. (1982). *Practical evaluation*. London: Sage Publications. Recuperado em 13 Setembro, 2010, de <http://books.google.com.br>.

Patton, M. (1980). Un Nouveau Paradigme de Recherche en Évaluation. In Paquette, C. Hein, G. & Patton, M. (Eds.). *Évaluation et Pédagogie Ouverte*. Victoriaville, Québec: NHP. Recuperado em 01 Setembro, 2010, de <http://books.google.com.br>.

Peregrino, M. (2002). As armadilhas da exclusão: um desafio para análise. Grupo de Trabalho Educação Popular. *25ª Reunião Anual da ANPED*, Caxambú, Brasil.

Pintasilgo, M.L. (1981). *Os novos feminismos*. Lisboa: Moraes Editora.

Pressburger, M. (1986). *Socializando conhecimentos*. (Vol.II). Rio de Janeiro: AJUP/FASE .

Ramos, M.A.S. (2005). *Crianças, tecnologias e aprendizagem: contributo para uma teoria substantiva*. Tese de Doutorado em Estudos da Criança. Universidade do Minho. Recuperado em 25 Julho, 2010, de <http://repositorium.sdum.uminho.pt>

Ribeiro, D. (2009). *O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Rios, T.A. (2006). *Compreender e ensinar: por uma docência da melhor qualidade*. São Paulo: Cortez.

Rocha, S.F.M. (2007). *O Franchising numa Perspectiva de Articulação de Competências*. Tese de Doutoramento. Faculdade de Economia da Universidade do Porto. Disponível em: <http://repositorio-aberto.up.pt>.

Root, M. (1993) *Philosophy of social science: The methods, ideals, and politics of social inquiry*. Oxford: Blackwell. Recuperado em 10 Setembro, 2010, de <http://books.google.com.br>.

Rummert, S.M. (2007). Movimento Sindical e políticas públicas para a educação da classe trabalhadora no Brasil Atual. In Canário, R. (Org.) *Educação Popular e Movimentos Sociais*. Lisboa: EDUCA.

Santos, L. (2000). *A prática lectiva como actividades de resolução de problemas: um estudo com três professores do ensino secundário*. Tese de Doutoramento em Educação. Universidade de Lisboa. Recuperado em 03 Agosto, 2010, de <http://www.educ.fc.ul.pt>.

Santos, M. (2000). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. São Paulo: Record.

Santos, B.S. (2001). *As tensões da modernidade*. Recuperado em 13 de Junho, 2010, de <http://www.unifra.br>.

Sayer, A. (2000). Características-chave do Realismo Crítico na prática: um breve resumo. *Estudos de Sociologia*. Universidade Federal de Pernambuco, UFPE, 6, 2.

Seixas, P.C. (1997). O método biográfico na formação de professores: uma abordagem crítica. In: Leite et al. (Orgs.). *Didácticas e metodologias da educação*. Braga: Universidade do Minho.

Silva, J.G. (1997). *A Reforma Agrária Brasileira na Virada do Milênio*. Maceió: Edufal.

- Silva, R.M.L. (2005) *A dialética do trabalho no MST: a construção da Escola Nacional Florestan Fernandes*. Tese de Doutorado em Educação, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil.
- Souza, J.F. (2007). Educação popular e movimentos sociais no Brasil. In Canário, R. (Org.) *Educação Popular e Movimentos Sociais*. Lisboa: EDUCA.
- Souza, J.F. (2002). *Atualidade de Paulo Freire: contribuição ao debate sobre a educação na diversidade cultural*. São Paulo: Cortez.
- Stédile, J.P. & Fernandes, B.M. (1999). *Brava Gente*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Stoer, S. & Cortesão, L. (1999). *Levantando a pedra: da pedagogia inter/multicultural às políticas educativas numa época de transnacionalização*. Porto: Afrontamento.
- Strenzel, G.R. (2009). Anti-realismo e relativismo: tendência teórico-metodológica na formação docente. *XII Conferência Anual da Associação Internacional para o Realismo Crítico*. Universidade Federal Fluminense, Niterói, Brasil. Resgatado em 29 Agosto, 2010, de [www.uff.br](http://www.uff.br).
- TINOCO, R. (2004). Histórias de vida: um método qualitativo de investigação. Artigo online. *Portal dos Psicólogos*. Resgatado em 22 Agosto, 2010, de [www.psicologia.com.pt](http://www.psicologia.com.pt).
- Tragtenberg, M. (2005). *Administração, Poder e Ideologia*. São Paulo: Unesp.
- Warde, M. (2002). Sobre orientar pesquisa em tempos de pesquisa administrada. In Bianchetti, L. & Machado, A.M. (Orgs). *A bússola do escrever: desafios e estratégias na orientação de teses e dissertações*. São Paulo: Cortez.
- Weber, M. (2005). *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret.

Wood, E.M. (2003). *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo.

Wood, E.M. (1999). O que é agenda pós-moderna?. In: Wood, E.M. & Foster, J.B. (Orgs.). *Em defesa da história: Marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Vendramini, C.R. (2003). Os desafios do MST na atualidade. II Seminário Internacional de Educação Intercultural, Gênero e Movimentos Sociais. Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. Resgatado em 13 Maio, 2010, de [www.rizoma.ufsc.br](http://www.rizoma.ufsc.br).



# ANEXOS

## ÍNDICE DE ANEXOS

Anexo 1 – A lógica de produtividade e eficácia das Políticas de Diversidade e Inclusão nas grandes Corporações

Anexo 2 – Declaração do MST aos 80 anos de Dom Pedro Casaldáliga

Anexo 3 – Roteiro das Entrevistas

Anexo 4 – Transcrição das Entrevistas

Anexo 5 – Sistematização das Entrevistas: grelhas individuais e globais

### **ANEXO 1**

#### **A lógica de produtividade e eficácia das POLÍTICAS DE DIVERSIDADE E INCLUSÃO**

## nas grandes Corporações

### **1.Continental Airlines**

“‘Trabalhar em conjunto’ funciona. A Continental acredita que todos mereçam trabalhar em um ambiente em que o respeito pelo **indivíduo** seja incentivado e preservado. Trabalhando em conjunto e promovendo a dignidade e o respeito, a Continental luta para criar um ambiente de **trabalho inclusivo**. Com mais de 40 mil funcionários em todo o mundo, sabemos que a grande **diversidade** de ideias, experiências, culturas e estilos de vida que constitui a equipe da Continental permite que forneçamos excelentes produtos e serviços para nossos clientes globais. A Continental esforça-se para criar um ambiente de trabalho em que todos os funcionários se sintam incluídos e capacitados para fazer uma diferença mensurável no nosso sucesso.”

### **2.Symantec Corporation**

“Na Symantec, a diversidade incorpora todas as **diferenças que nos tornam indivíduos únicos**. Não mais se limitando somente a características de raça, etnia, gênero, idade, orientação sexual e deficiência, a diversidade hoje inclui também cultura, religião, escolaridade, experiências, perspectivas, crenças, idiomas e muito mais. Da mesma forma como a nossa base de clientes é infinitamente diversificada, nosso quadro de funcionários também apresenta uma enorme diversificação. Acreditamos que um compromisso com a diversidade e a criação de um ambiente de trabalho inclusivo representam a chave para a descoberta do potencial máximo de cada indivíduo. **A diversidade é o nosso ponto mais forte e está relacionada diretamente aos resultados finais dos nossos negócios. A diversidade é fundamental para o sucesso de nossos negócios.**”

### **3. Dell Inc.**

“‘Trata-se de inclusão’: A diversidade é um fato inevitável. Com uma grande base global de funcionários, somos um conjunto de raças, etnias, religiões, idades, níveis de deficiência, experiências, estilos de vida e culturas. A inclusão consiste em aceitar, respeitar, honrar, reconhecer e, essencialmente, **aproveitar nossas diferenças inatas** para construir uma comunidade, um local de trabalho e um mundo melhores. Na Dell, estamos comprometidos na criação de um ambiente heterogêneo que reflita um mercado global diversificado e uma cultura inclusiva na qual todos estejam envolvidos. Nós nos esforçamos para garantir que cada funcionário seja ouvido e valorizado e que as qualidades e as perspectivas pessoais sejam patrimônios da empresa, e não algo que o funcionário deixe na entrada.”

### **4. HP – Hewlett-Packard**

“‘Tirar partido das nossas diferenças’: Na HP, acreditamos que a diversidade e a inclusão são factores essenciais para a criatividade, inovação e invenção. Em todo o mundo, estamos a tirar partido das nossas diferenças **para levarmos o poder da tecnologia ao mercado**, ao local de trabalho e à comunidade.”

### **5. Philips**

“Desde sua fundação, em 1891, a Philips trabalha para melhorar a igualdade social e a qualidade ambiental, provando que negócios responsáveis são bons negócios. **A Política de Diversidade e Inclusão é um dos elementos fundamentais de negócios de toda a organização Philips. Diversidade e Inclusão são parte de nossa maneira de fazer negócios** e são incorporadas a cada aspecto da vida profissional da empresa.

Assim, reconhecemos que os locais de trabalho, mercados e comunidades em que atuamos são feitos de indivíduos: homens e mulheres de diferentes nações, culturas, grupos étnicos, habilidades e características únicas. **Com uma força de trabalho diversificada, podemos entender melhor os clientes**, identificar suas necessidades e proporcionar soluções efetivas, sensatas e simples.”

#### **6. Microsoft Corporation**

“At Microsoft, we believe that **diversity enriches our performance** and products, the communities where we live and work, and the lives of our employees. As our workforce evolves to reflect the growing diversity of our communities and the global marketplace, our efforts to understand, value, and incorporate differences become increasingly important. Come **explore diversity and inclusion at Microsoft!**”

obs.: Todos os grifos são nossos.

Textos retirados dos sites das Corporações:

[www.continental.com.br](http://www.continental.com.br)

[www.symantec.com](http://www.symantec.com)

[www.dell.com.br](http://www.dell.com.br)

[www.hp.com](http://www.hp.com)

[www.philips.com.br](http://www.philips.com.br)

[www.microsoft.com](http://www.microsoft.com)

## **ANEXO 2**

### **Declaração do MST aos 80 anos de Dom Pedro Casaldáliga**

Os Sem Terra do Brasil, em pleno gozo de seus direitos de consciência, no dia em que, Dom Pedro Casaldáliga completa 80 anos de idade, declaram que:

Dom Pedro Casaldáliga, por ter sido o fundador da Comissão Pastoral da Terra é o Bispo criador do MST.

A ele atribuímos a responsabilidade histórica de ter retomado, de forma organizada, luta pela reforma agrária no Brasil.

Ele é o responsável por ter-nos tornado, através da luta, verdadeiramente humanos, seres dignos e praticantes de valores e gestos altamente perigosos para o sistema de exploração econômica, política, social e cultural da sociedade.

Por seu intermédio reproduzimos a maldição de que as cercas são malditas e, por esta razão, nos propomos a eliminar esta maldição da terra.

Os seus ensinamentos são de elevado conteúdo profético e devem ser repetidos, nas escolas, igrejas, sindicatos, movimentos e demais espaços, onde a ética e a moral precisem de ajustes.

Os seus exemplos de vida, conduta moral e desapego de caprichos mundanos, são referências fundamentais para a formação do caráter de nossa juventude.

A sua poesia é verdadeira arte, extraída da vida cotidiana, por isto, deve ser lida por quem queira se iniciar neste ofício e tida como referência de estilo, conteúdo e forma.

O seu estilo de vida é uma afronta à moda e ao consumo do mercado capitalista e deve ser divulgado para que sirva de enfrentamento ao egoísmo e ao individualismo na sociedade.

O seu espírito internacionalista é puro e verdadeiro.

Deve ser seguido nesta era da globalização, quando o imperialismo quer implantar o pensamento único.

Sua coerência: histórica, política e moral, em todo tempo, é de elevada qualidade, profética e contestadora, deve ser uma obrigação imitá-la por qualquer ser revolucionário em qualquer parte do mundo.

Brasil, 16 de Fevereiro de 2008.

Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

### **Poesia de Dom Pedro Casaldáliga**

Malditas sejam  
todas as cercas!  
Malditas todas as  
propriedades privadas  
que nos privam  
de viver e de amar!  
Malditas sejam todas as leis,  
amanhadas por umas poucas mãos  
para ampararem cercas e bois  
e fazer a Terra, escrava  
e escravos os humanos!  
Outra é a Terra nossa, homens, todos!  
A humana Terra livre, irmãos!

### **ANEXO 3**

#### **GUIÃO DE ENTREVISTA**

- **Tema geral:** Transformações identitárias na experiência sociocultural da militância migrante no MST

- **Objetivo Geral:** Conhecer os traços identitários do militante migrante; compreender os processos de ressignificação da identidade a partir da vinculação com a luta social em um contexto de diversidade cultural
- **Questão de Investigação:** Por meio de quais processos, em uma situação de diversidade cultural, o militante migrante ressignifica sua identidade sociocultural?

Blocos / Temas	Objetivos	Tópicos	Formulário de Questões
A – Legitimação da entrevista	Legitimar a entrevista	- Explicitar os objetivos da pesquisa; garantir as condições de confidencialidade e solicitar autorização para gravação em áudio da entrevista	- Dar a conhecer os objetivos da entrevista; - Assegurar a confidencialidade dos dados recolhidos e o anonimato do entrevistado; - Solicitar autorização para gravar a entrevista.
B – Cultura de Origem (de principal referência)	Conhecer aspectos gerais acerca da identidade cultural (de origem) do entrevistado	- Solicitar ao entrevistado que revele aspectos culturais de sua comunidade de origem	- De que região do Brasil você é?  - Como você vê o “ambiente cultural” da região onde vivia quando ingressou no MST?  - Como vê a si próprio nessa época?
C – Identidade Sem Terra	Identificar algumas referências coletivas a partir das quais constituiu-se o sujeito sociocultural Sem Terra	- Conhecer os motivos pessoais pelos quais ingressou no MST; - Conhecer os sentidos/sentimentos de pertença à identidade coletiva Sem Terra; - Conhecer os sentidos/sentimentos da experiência militante.	- Como/por que você entrou no MST?  - O que significa ser Sem Terra?  - O que é ser militante do MST?
D – Migração	Analisar aspectos	- Conhecer os motivos	- Por que você saiu

<p>Militante</p>	<p>gerais do encontro intercultural</p>	<p>e as condições da migração;  - Conhecer a impressão pessoal do entrevistado sobre a cultura local;  - Identificar elementos conflituosos entre a cultura de origem do entrevistado e a cultura local.</p>	<p>da sua comunidade de origem?</p> <p>- Você foi sozinho?</p> <p>- E a sua família? Permaneceu na comunidade de origem?</p> <p>- Como se sentiu?</p> <p>- O que você conhecia desse lugar para onde foi, antes de ir?</p> <p>- Qual era a sua tarefa como militante?</p> <p>- Quais eram suas expectativas?</p> <p>- Você foi acolhido por alguém?</p> <p>- Qual foi a sua impressão?</p> <p>- Que tipo de mudanças culturais foram mais marcantes para você, neste processo?</p> <p>- Quais foram as maiores dificuldades que você enfrentou?</p> <p>- E os maiores conflitos?</p> <p>- Você pensou em desistir? Por quê?</p> <p>- Quanto tempo você ficou nesse</p>
------------------	---	--	--

			<p>lugar?</p> <p>- Do que você sente ou sentiu mais falta do seu lugar de origem?</p>
E – Identidade em Movimento	Reconhecer transformações identitárias na experiência da interculturalidade	- Identificar aspectos educativos e formativos no encontro intercultural	<p>- Do que você sente mais falta do lugar para onde foi?</p> <p>- Em que você acha que mais contribuiu nessa tarefa?</p> <p>- O que você aprendeu de novo com essa experiência?</p> <p>- Você acha que essas “migrações” na sua vida fizeram você diferente? Por quê?</p> <p>- E você continua “em Movimento”? Por quê?</p>
F – Agradecimentos	Finalizar a entrevista.	- Agradecer pela contribuição	<p>- Manifestar o sentimento de gratidão pela colaboração</p> <p>- Reforçar a garantia da confidencialidade</p> <p>- Confirmar a disponibilidade para partilhar os resultados do trabalho</p>

#### **ANEXO 4**

##### **Transcrição das Entrevistas**

Legenda:

(P) = Pergunta



(R) = Resposta

### **Entrevista 1: Pedro**

(P) – Bom, a pesquisa é sobre a migração militante e as diferenças culturais que você sentiu nessas suas andarilhagens e como isso afetou sua identidade, dentro do projeto coletivo do Movimento Sem Terra. Vou fazer algumas perguntas, assegurar a confidencialidade, seu nome não vai constar e quero solicitar a sua autorização para a gravação e para publicar na dissertação essa nossa conversa. Tudo bem?

(R) – Tudo bem.

(P) – Então vamos lá. A primeira pergunta tem a ver com a sua cultura de origem, a comunidade de onde você veio. Eu queria saber de que região do Brasil você é.

(R) – eu sou da região sul, do estado do Paraná. Nasci em Cascavel mas antes de vir pro Rio de Janeiro, onde eu estou, eu era assentado, morava em Querência do Norte, que fica na região do noroeste do estado do Paraná.

(P) – Já foi assentado então?

(R) – é, antes de vir pra cá.

(P) – A sua família é de onde?

(R) – é de cascavel, mas só eu que sou do Movimento Sem Terra.

Então nesse assentamento o lote é seu?

(R) – o lote é meu! mas como eu era do grupo coletivo, tem uma política do grupo, liberarem militante do Movimento.

Mas tem alguém trabalhando lá na terra?

(R) – é, é do coletivo, eu não tinha pedaço né...de terra. A área é toda coletiva. Fizemos um acordo entre as duas famílias que tinha lá do grupo né. nós não queria que dividisse a terra...

(P) – individualmente...

(R) – é. Lá no Incra tá no meu nome, mas na prática é coletivo. Tem um acordo que a família que quisesse sair do grupo não podia pegar o lote, tinha que trocar de assentamento, então...o grupo coletivo continuaria resistindo...foi o acordo.

(P) – Então na verdade, seu lote tá lá em Querência, mas você é de Cascavel...e agora tá no Rio! De qual lugar desses você sente que pertence? Qual a sua cultura de origem?

(R) – olha, meu pai nasceu no Rio Grande do Sul, e minha mãe em Santa Catarina, e eu no Paraná! Então....minha origem é sulista! Quando eu cheguei aqui no Rio foi um choque pra mim!

(P) – Mas calma que a gente já vai falar disso! Volta pro sul! Você sente que é sua cultura mesmo primeira né...? Diz como que é lá...

(R) – então...os sulistas são muito fechados né...muito diferente do resto do Brasil...pessoal fechado assim...um povo que eu sinto que pensa muito no trabalho só...eu acho que eles levam muito a sério o trabalho...

(P) – o que mais que você acha que é típico de lá? Que você carrega...que as pessoas dizem: “ah, esse cara é do Sul! Claro...!”...

(R) – ah, o sotaque...ainda não consegui perder o sotaque...mas quando eu volto pro Paraná eles acham que eu já mudei né...meu sotaque...aqui no Rio acham que é sulista!

(P) – Seus amigos do sul sentem mais alguma diferença? Essa época que você morava lá você acha que era diferente do que é hoje?

(R) – ah sim era...muito...que a relação que eu tinha com as pessoas era totalmente diferente, aqui as relações são diferentes. Aqui consegue se abrir mais...lá era mais fechado...falava pouco...ainda falo pouco, mas...tô mais aberto...mas eu mudei muito, não sei se foi a mudança do estado, da comida! É porque eu nunca tinha morado na cidade, fui morar na cidade aqui no Rio, no centro do Rio! Estranhei a comida, comer

em restaurante. Porque aqui no Rio é difícil fazer comida em casa, tem que almoçar em restaurante...tive que me adaptar...lá tinha comidinha caseira, hora certa da noite de comer...isso no sul é muito marcado...chega lá meio dia todo mundo senta ao redor da mesa, família inteira...é diferente né...

(P) – bom, vamos passar aqui pro bloco da identidade Sem Terra? Queria saber sobre a sua experiência no MST..como e por que você entrou no MST?

(R) – então, meu pai é pequeno agricultor e nós somos em 11 irmãos...daí...mesmo que fosse pra continuar lá...pra dividir a terra pra onze...! meio complicado...daí eu até antes de entrar pro Movimento fui tentar trabalhar de empregado...fiquei acho que um mês lá, voltei...

(P) – empregado?

(R) – é, fui tentar qualquer trabalho na cidade...garçom, qualquer coisa...como eu tinha me formado no segundo grau, contabilidade, aí eu queria trabalhar como auxiliar de escritório, mas...não deu certo! Não consegui nada e...não me adaptei à cidade!

(P) – você já conhecia o MST?

(R) – ainda não... quando eu voltei trabalhei um ano como professor. Teve uma professora que pediu licença...entrei e tal...nisso um amigo meu que eu conhecia de infância, sobrinho de um vizinho meu, o pai dele tinha ido pra uma ocupação próxima lá...quando ele terminou o colégio agrícola que fazia lá em Foz do Iguaçu, ele veio pro assentamento, o MST percebeu ele já e mandou lá pra Escola Nacional que funcionava esse curso básico pra militante, em Santa Catarina.

(P) – Curso de formação política?

(R) – é, de formação política. 90 dias que o cara ficava lá direto. Tinha muita formação da história do Movimento, história do Brasil e da América Latina...

(P) – você fez?

(R) – não, eu já tinha feito, quando eu vim pra cá, o TAC, que é o técnico em administração, o segundo grau do Movimento.

(P) – Administração de?

(R) – cooperativas...porque em 89, 90 a gente começou a organizar as cooperativas...daí começou a surgir as crises...daí em 92 o Movimento criou o curso inédito...no Brasil...eu fui da primeira turma.

(P) – Como que era esse curso? Só técnico mesmo?

(R) – dos nossos cursos não tem nenhum só técnico! É pra formar dirigentes, não só técnico. Claro, tem a parte prática né, técnica que é muito boa, mas a formação política tá sempre junto. Tem análise de conjuntura e tal. Aula de filosofia, economia política...

(P) – bem diferente do curso de administração tradicional!

(R) – é, foi muito bom! E eu aprendi muito mais contabilidade nesse curso de administração do Movimento do que no curso de contabilidade que eu tinha feito antes! Aprendi na prática né...pedagogia da alternância...baseada na OFOC, que é a oficina, organização e capacitação, que trabalha no esquema de oficinas na... tem as aulas teóricas e também a parte prática, que daí não fica só na teoria, vai aplicar na prática...e você tem a organização interna do curso que ajuda a formar né... a estrutura do curso é toda criada pra poder formar a consciência organizativa né, que a gente chama...porque a gente tem a consciência crítica né, mas saber trabalhar essa organização pra resolver os problemas coletivos, coletivamente... a estrutura do curso ajuda a criar essa consciência organizativa...

(P) – de que forma? Os alunos participam de que?

(R) – lá nós é que...nós é que tocava a escola...nós é que administrava a escola. Contratava professor, pagava professor...discutia pedagogia com os professores...eles tinham que sentar junto...todo professor tinha que falar como que ia trabalhar, como que

ia ensinar...nós sentava e passava os conteúdos que queria trabalhar e...tinha alguns que não agüentaram e teve um que no primeiro dia foi embora! Ele era meio autoritário...não conseguiu trabalhar com nós...porque nossa turma foi bem selecionada e tinha gente do Brasil inteiro...pessoal que já era dirigente...eu é que não era muito...não tava acostumado com aquela proposta de trabalhar em conjunto...eu nunca tinha ouvido falar em socialismo e nem era muito a minha, não alinhava muito, não consegui na primeira semana...foi difícil pra mim...

(P) – então deixa eu voltar um pouco aqui...por que mesmo você entrou no MST? Por necessidade? O lote do seu pai não dava pra dividir e sustentar todo mundo né?

(R) – eu tinha participação na igreja, e... na época tinha a pastoral da terra mas não tinha contato com o Movimento...eu entrei mas por uma necessidade né...e tinha um grupo de jovens, a gente se organizou, uns 8 pra ir pra ocupação...

(P) – e a expectativa era qual?

(R) – conseguir um pedaço de terra! Viver né! num primeiro momento é só isso, depois vai criando uma consciência né...era uma necessidade econômica, prática mesmo. Que eu acho que a maioria vai assim pras ocupações de terra...vai adquirindo na vivência...

(P) – mas hoje em dia a expectativa não é só por mais um pedaço de terra né? até porque esse você já garantiu com a luta!

(R) – é, hoje é diferente! Eu me formei na rural, pra dar aula, mas no Movimento não precisa né de diploma! Nem vou usar o diploma porque eu não quero vir pra cidade né...e perder o lote...quero trabalhar na terra mesmo, quero ser um produtor rural...

(P) – ser Sem Terra é ser produtor rural?

(R) – não, não é só isso. Eu quero ser produtor rural porque meu sustento eu quero tirar da terra. Mas claro que meu objetivo não é só a questão econômica né...

(P) – entendi. Mas então essa de ser Sem Terra não é só ser sem a terra...

(R) – pra mim é uma identidade que foi transformando com a mudança dos objetivos que não é mais só a própria terra né. se eu fosse pensar como professor, se fizesse concurso público ganhava mais dinheiro...

(P) – então não é uma identidade pra si só? Individual? Não é uma questão individual, de interesse pessoal?

(R) – claro, se fosse só o interesse pessoal...meu objetivo é maior né...

(P) – fala um pouco disso...?

(R) – ah, é um projeto diferente de sociedade... a gente luta por isso... o Movimento foi criado, pelo menos desde o primeiro encontro nacional, não só pra conquista da terra...nós já percebemos de 79 a 84, que foi o período de gestação do Movimento, que a luta pela terra não ia resolver os problemas dos agricultores...

(P) – por quê?

(R) – porque precisaria de uma transformação da sociedade, no sistema capitalista, não dá pra ser pequeno agricultor, não tem como conciliar né...é isso que o Lula tenta trabalhar, o agronegócio com o agronegócinho...ele acha que o agricultor familiar pode e tem que se transformar num grande empresário e reproduzir o modelo...só que esse modelo já mostrou que...nos Estados Unidos é esse modelo e só 5% da população vive no campo...é a agricultura familiar que emprega mais gente...a do agronegócio ela é mecanizada...ela usa muito os insumos químicos e eles plantam a monocultura...eles não querem saber de plantar feijão com arroz, que é comida de pobre né...o público deles não é esse aí, eles produzem pra exportação, mercado internacional...mercado interno não. Não tem como conciliar essa agricultura de grande escala e exportação com a familiar. O agronegócio já expulsou 900 mil famílias...o Lula diz que assentou 100 mil...mas...é pouco né...essa cultura pra exportação só expulsa agricultor do campo...pra nós do Movimento não adianta, enquanto não mudar esse modelo capitalista...não

adianta conquistar a terra, fazer a reforma agrária, e reproduzir esse modelo...de desenvolvimento só econômico mesmo, o nosso projeto é de desenvolvimento social, humano né...

(P) – entendi...e dentro dessa proposta do Movimento, o que é ser militante, pra você? O que que é?

(R) – ah, é se dedicar quase que inteiramente ao Movimento...eu mesmo...claro que tem minhas questões pessoais, mas antes de pensar nelas eu tenho que avaliar o conjunto do Movimento né...como isso que você tá falando de migração pra lá e pra cá...eu já fiz muita migração aqui mesmo dentro do Rio de Janeiro...já fiquei no norte, na baixada, no sul, e eu queria ficar mais tempo lá, mas tem uma demanda muito grande na Região dos Lagos e eu tô mudando pra ajudar a organizar o Movimento lá... então ser militante é sair um pouco desse pensamento...individual e pensar no coletivo né...você não tá pensando primeiro em você...pra mim ia ser mais fácil ficar no sul, já tem uma dinâmica lá...mas...quando eu vim pro Rio de Janeiro, eu era da brigada nacional né...e você entra na brigada se tiver disponibilidade pra viajar o Brasil!

(P) – Como que é isso da brigada? Como que se voluntária?

(R) – tem a indicação da nacional...tem uma avaliação interna dos dirigentes, e seleciona as pessoas que tem tarefa específica dentro do estado, indica quem tem o mínimo de liderança né...eu não tinha muito não, tinha acabado de me formar e...claro, tinha assumido um coletivo de projeto de educação de adultos...e como eu era formado técnico em administração saí do setor de educação pra contribuir com a central de reforma agrária...eu fazia parte do executivo antes de vir pra cá...e eu gostava de dar aula pra adulto...mas quando você vai pra outro estado, a maioria dos casos é ligado ao setor de formação...mas como nós tinha uma tarefa de construir o Movimento...tive que assumir a finança e tal...foi indicado gente pra finança, produção e frente de massas, que era o que precisava aqui pra começar, pra estruturar o Movimento. Mas no Movimento tem trabalho pra todo mundo, que eu acho que o Movimento consegue aproveitar mesmo o que cada um tem né...qualquer característica, o que a pessoa tem de melhor, ajuda a organizar melhor...

(P) – e quando você vê outros companheiros na luta? O que você sente?

(R) – agora eu depois de alguns anos aqui no Rio eu tô assumindo o setor de frente de massas e...que eu sempre gostei de fazer...eu prefiro do que esse setor de finanças né...mas é que eu fiz dois cursos nessa área...tenho uma noção básica...aí o setor nacional me dá mesmo esse setor...mas esse ano agora eu quero saber da formação mesmo, vou colocar isso na reunião!

(P) – Vai continuar fazendo o trabalho aqui no Rio, então?

(R) – vou continuar, é. Ajudando a organizar a região lá, vou morar em Macaé.

(P) – Lá tem pescador né? será que tem cooperativa? Dava pra fazer um trabalho bom...não?

(R) – é, eu fiz um curso na Rural e tinha uns pescadores lá...a gente conversou um pouco e...a gente falou pra eles se organizarem pra pedir um crédito específico né pra eles...eles não sabiam que tinham direito né...o contato foi bom...e a gente já começou o trabalho de base lá...

(P) – mas vamos voltar um pouco...? eu queria saber quando você veio pro Rio, saindo do sul, o que que você achou? Você veio sozinho?

(R) – não, eu vim com a Marina, que falou que não queria vir sozinha pra cá...a gente escolheu o Rio, mas ninguém queria chegar sozinho, sem conhecer ninguém...e aqui era pra construir o Movimento, tinha que ter alguém pra discutir...existia um grupo que queria ajudar o Movimento, mas não tinha nada estruturado, articulado...eles ajudaram, passaram como estavam as coisas aqui...

(P) – mas então você sabia alguma coisa do Rio antes de vir?

(R) – não! Não conhecia nada! Só novela só. Nem a ponte Rio-Niterói eu tinha visto! Minha professora de história não era muito boa não!

(P) – Mas o quê que você pensava quando falavam do Rio?

(R) – ah me falavam das praias né...a gente do Movimento também sempre achou que nem tinha sem terra aqui! Nos encontros nacionais as pessoas sempre perguntavam, até hoje perguntam, se a gente ia ocupar a praia! Mas a gente fez um encontro regional aqui no Rio, aos poucos fomos conhecendo, a população e tal...em Campos, tinha muito sem terra lá. A gente foi lá pesquisar mesmo, nós 3 aqui definimos, estudamos, vimos o que era preciso...fomos mapeando a população, as áreas...mapeando as lideranças...vendo quem das comunidades pode ser liderança, em quem confiam mais...pra ser dirigente né...o pessoal mais respeitado pra assumir a direção. Hoje em dia tem as eleições de cada região né...mas no início tinha que indicar né...mas sem ser autoritário, pra criar uma estrutura...depois da formação o povo senta, discute, decide sozinho né...a gente não constrói...se quiser ser chefe né...tem que passar tarefa com responsabilidade também...a construção é essa...ajudar a organizar pra depois fazerem sozinhos. Porque se você não tiver uma organização boa, com o pessoal da base...podem eleger qualquer um né...tem que ter a formação...

(P) – mas você quando chegou foi acolhido por alguém?

(R) – tinha o Chiquinho Lan, filho do Sebastião Lan, sindicalista que foi morto...e o Fernando, eles ajudaram...tinha a preciosa...algumas pessoas que ajudaram a gente a organizar o acampamento.

(P) – O quê que você achou do Rio?

(R) – eu ficava que nem doido! Dia de semana tinha as tarefas, eu trabalhava bastante pra conseguir apoio aqui, dos sindicatos...pra ganhar confiança, credibilidade...porque tinha gente que pedia dinheiro na rua falando que era pro MST. Era complicado...mas a cidade...olha...durante a semana eu ficava nas tarefas, mas chegava sábado, domingo, eu ficava quase maluco! Teve um dia que eu saí andando da rodoviária fui até o Maracanã a pé!

(P) – É longe!

(R) – muito longe, mas eu não sabia de ônibus...mas final de semana...tinha o futebol né...e eu conheci as praias, a cidade achei linda mesmo...com muitos problemas, muito diferente né... eu tava morando em Queimados, e...lá no Paraná eu conhecia a pobreza né...lá existe a pobreza...mas miséria como no Rio...eu nunca tinha visto...favela lá no sul...tem tudo, rua asfaltada, é um bairro...aqui é muita miséria, as pessoas não têm nada né...e aqui é mais dinâmico né...lá era mais devagar...não tem essa agitação toda né...a cidade não dorme! Teve um tempo que eu fiquei andando à noite no Rio...achava diferente!

(P) – o ritmo?

(R) – é, e...pro Movimento mesmo foi mais difícil organizar porque...essa coisa da cidade acho que as pessoas são muito...apressadas e querem ver tudo logo pronto, funcionando...aqui a maioria das famílias que vão pro assentamento são urbanas e são muito imediatistas...lá no sul são agricultores, e sabem que se você plantar um pé de feijão vai demorar três meses pra receber o dinheiro... o povo da cidade não, trabalhou hoje quer o dinheiro amanhã! Não tem essa paciência de esperar a plantinha! Essa relação com a terra é toda uma mudança de mentalidade...porque essa coisa também das pessoas da cidade...o povo...eu percebo que elas tem muita facilidade de aceitar as coisas, ideia nova...mas têm muita facilidade de desistir também! mudam muito de ideia! O camponês não...quando decide é difícil voltar atrás né...aqui não...a questão da militância mesmo...entram e saem...você acha que tá firmando, mas...não sei se isso é a

diferença de rural e urbano, mas deve ser isso! Mas o bom aqui do Rio de Janeiro é que lá no sul nós pra colocar uma pessoa pra falar...é muito difícil! Aqui todo mundo quer ir! Fazer debate, nas escolas e tudo! Têm muita facilidade de comunicar...acho que é questão de sobrevivência na cidade né? deve ser...

(P) – bom, eu sei que você tem uma reunião daqui a pouco! Vamos passar pra próxima pergunta: você já pensou em desistir?

(R) – não, nunca pensei. Teve um período que eu até pensei em voltar pro Paraná mas me acostumei com o jeito do Rio! Minha família mora lá, mas o coletivo maior...bom, tudo que eu construí foi no Rio, minha vida no Movimento foi feita aqui!

(P) – E se você saísse daqui? Do quê que você sentiria mais falta?

(R) – ah acho que do povo, o jeito, é um povo muito aberto...você pergunta uma coisa, eles não dão só a informação, quer te levar no lugar, te ajudar! Aqui é muito bom nisso!

(P) – E você acha que você mudou desde que veio pra cá?

(R) – é acho que sim. A relação com as pessoas é muito diferente né...acho que eu tô menos fechado...agora eu consigo fazer umas palestras...eu ficava encolhido, não abria a boca! Se eu não tivesse saído de lá de repente não era assim hoje né? eu costumo falar que tinha uma vida antes e agora tenho uma vida depois do Movimento...

(P) – e você consegue dizer qual foi sua contribuição nessa tarefa de vir pra cá? De uma maneira geral?

(R) – nós devia ter vindo pro Rio muito antes né...apesar de não ser um estado agrícola, o Rio é estratégico na questão da luta de classes...o Movimento deveria ter vindo antes organizar. Aqui forma opinião pública. Tem os veículos de comunicação... hoje em dia a gente tem mais de 2 mil famílias assentadas e...conseguimos criar uma estrutura organizativa mesmo, e o reconhecimento do Movimento a nível nacional...eu acho que nós, não foi só eu, mas conseguimos uma organização importante...

(P) – bom, e você aprendeu alguma coisa?

(R) – nossa, muito! Eu não tinha muita experiência de direção e vim pra cá...pra mim foi muito bom, aprendi na prática, com muita ajuda, mas...

(P) – a tal da consciência organizativa?

(R) – é porque tem a consciência ingênua, que você não consegue nem analisar a realidade, daí tem a consciência crítica, que você conhece já analisar mas não consegue se organizar pra resolver a situação, a organizativa você consegue propor já, solução. Isso eu aprendi na prática mesmo. É uma questão de passar do individual pro coletivo né...

(P) – e você continua em Movimento?

(R) – continuo! Tô mudando agora! Pra contribuir, sempre.

(P) – Quer falar sobre mais alguma coisa?

(R) – Não, acho que tá bom!

(P) – Beleza, eu quero agradecer mesmo sua contribuição!

(R) – nada, obrigado você!

(P) – E dizer que depois eu socializo com você o resultado do trabalho, pra você ver se gosta, o que acha...pra gente conversar mais uma vez sobre tudo isso – e mais um pouco!

## **Entrevista 2: Isabel**

(P) – e aí? está pronta?

(R) – pronta nunca estou (risos)!

(P) – mas podemos?

(R) – sim

(P) – tem umas formalidades antes... queria pedir sua permissão pra gravar essa entrevista e usar a nossa conversa na minha dissertação. Ah sim, e assegurar a confidencialidade dos dados... pode ser?

(R) – claro

(P) – então vamos lá... sabe do que se trata, afinal?

(R) – sim, mais ou menos...

(P) – então, vamos falar um pouco da dimensão educativa da militância no MST... o que que você aprendeu, ensinou, dentro do Movimento, e no contato com outras culturas, nas suas migrações militantes...então... eu vou querer saber assim da sua cultura, e de como foi entrar em contato com outras culturas nas suas andanças pelo Movimento... podemos?

(R) – vamos lá....

(P) – primeira pergunta... de que região você é?

(R) – pergunta difícil essa... a minha formação foi toda católica...desde bebê...(risos)

(P) – eita...região! ainda não é religião! (risos)

(R) – vixe!

(P) – mas, claro, vou querer que você fale mais disso depois...

(R) – então vamos lá... região... sou de São Paulo e... minha cidade tem uma particularidade, ela fica a oitenta quilômetros de São Paulo mais ou menos... é Mogi das Cruzes...

(P) – mas porque que é peculiar?

(R) – apesar de ser muito próxima de São Paulo tinha... agora nem tanto... características de cidade de interior... de todo mundo se conhecer ou conhecer a família... uma cidade conservadora... isso até hoje...nunca tivemos um prefeito de esquerda... e nunca mais que um vereador de esquerda... que era eleito a duras penas (risos)

(P) – a religião católica é muito influente lá?

(R) – o estado de São Paulo é conservador... supervalorização da família

(P) – mas tem a ver com religião, será?

(R) – também

(P) – ou a coisa é mais política?

(R) – tudo misturado... apesar que a postura da igreja lá é não se envolver em política... mas o bispo fazia os casamentos da elite local

(P) – só da elite?!?!?

(R) – sim

(P) – e o povo casava como?

(R) – jantares nas casas das famílias tradicionais... minha cidade é uma das mais antigas do país... porque fica perto do litoral de São Paulo... então tem as famílias que vieram com a colonização... apesar não terem grandes propriedades de terras, elas dominam boa parte do comércio e médias empresas da região... e do poder político também

(P) – e como isso é no dia a dia? Essas famílias tradicionais exercem influência sobre as pessoas... assim... as pessoas são submissas e tal?

(R) – não... mas têm influencia... não são ...mas babam ovo digamos assim (risos)

(P) – é que eu queria saber como que essa situação reflete no comportamento das pessoas

(R) – bom...gostam de ficar em torno... para poder se favorecer de alguma forma

(P) – e fala um pouco dos costumes...tem essa de ir domingo na igreja e tal? como que é?

(R) – não era só domingo (risos)

(P) – todo santo dia...

(R) – nem tanto... mas quase... então eu fui batizada, primeira comunhão...crismada duas vezes (risos) porque da primeira eu era bem nova...tinha 7 anos...e como fui para um grupo de catequese que a mesma catequista acompanhou ate quando eu tinha 12 anos....o grupo iria fazer a crisma eu fui de novo (risos)

(P) – nossa, quanto ritual!

(R) – é... com 12 anos fui ser catequista...imagine...uma criança ensinando outras... sábado catequese e ficava a tarde toda na igreja era divertido... por causa do convívio social...grupo, essas coisas... e domingo de manha missa... ficava a manha toda

(P) – isso não tem em cidade grande...

(R) – até tem em alguns bairros... agora ta forte...

(P) – mas pela parte do convívio valia a pena...?

(R) – sim... molecada da mesma idade, isso na adolescência é forte

(P) – aprontavam muito?

(R) – eu até que não... meu pai sempre foi bravo (risos)... não dava mole

(P) – vixi... mas esse convívio é mais em cidade pequena né...

(R) – até que ela não era pequena... hoje tem mais de 300 mil habitantes...naquela época um pouco menos mas tinha bastante gente...indústrias...meus pais se conheceram na fabrica..

(P) – ah então não é totalmente rural lá? desculpa a ignorância... é mais urbano que rural?

(R) – minha mãe era da zona rural da cidade. a cidade era composta de zona industrial forte mas a parte agrícola era enorme, abastecia boa parte do estado com hortifrutigranjeiros.

(P) – é uma cultura meio misturada então

(R) – totalmente

(P) – urbana e rural... como que é isso?? diferente né

(R) – meus avós eram camponeses, sempre estávamos no campo. férias eu ficava o tempo todo com eles, adorava. só que meu avô perdeu as terras... ele era arrendatário e o dono depois de 40 anos que meu avô vivia lá mandou ele embora. eu era pequena ainda, mas aquilo me incomodou bastante.

(P) – quantos anos você tinha?

(R) – acho que uns 10 anos..

(P) – e a família toda sentiu?

(R) – é meus avós foram morar na cidade... numa casa com quintal grande, onde eles plantavam de tudo lá.

(P) – piorou a vida deles?

(R) – sim muito... fui vendo meus avós definhando... o humor deles mudou, meu avô morreu depois de alguns anos morando na cidade, não se adaptou... e também não conseguia resolver a aposentadoria porque antigamente era separado, chamavam de Funrural, e era meio salário mínimo... eles não queriam pagar porque meu avô estava morando na cidade... mas não tinha outro jeito... depois de muito custo ele foi aposentado... mas sempre triste.. meu avô morreu e depois de dois anos acho minha avó morreu também.

(P) – puxa, que triste, Isabel...

(R) – enfim...quando meu avô morreu foi enterrado no cemitério da comunidade rural onde eles viviam. tinham pelo menos um tumulto lá ...a única terra que ele conseguiu..então....quando meu avô morreu passamos pelo túmulo do dono da terra... ele já tinha morrido também. minha mãe falou que eu disse, mas eu não lembro disso, “olha mamãe, eles, que adiantou ele tirar o vovô de lá...agora estão debaixo da mesma terra e do mesmo jeito”



(P) – nossa que forte! e você era bem pequena...

(R) – acho que tinha uns 12 pra 13 anos ... bom.. e fui continuando a vida... catequista, estudando... fui fazer magistério

(P) – em Mogi mesmo?

(R) – sim...e sempre na igreja (risos). era igreja, estudo. e também coisas ligadas a cultura. gostava de teatro, fazia parte de um grupo de teatro amador e de teatro de bonecos

(P) – era com o apoio da prefeitura, alguma coisa assim?

(R) – sim...em uma única vez ...foi no período de meus 16 anos mudou o prefeito...e ele era melhorzinho... do MDB, e era professor e gostava de apoiar a cultura. Então durante as férias faziam cursos de verão e inverno... ruas de cultura e lazer... e nessa fui fazer cursinhos de teatro e de construção de bonecos... rolou durante os 4 anos do mandato dele, depois tiraram tudo. mas isso foi muito importante na minha vida... acho que foi até determinante. Enfim...eu me formei professora com 19 anos, ainda conservadorinha...e optei em ser professora de escola rural... difícil... sala multiseriada...dava aula em uma região que tinha quase somente descendentes de japoneses... na sala que eu lecionava acho que tinham somente 4 não descendentes

(P) – nossa tem bastante descendente de japonês lá então?

(R) – sim, e os que não eram descendentes eram filhos de trabalhadores que eram explorados por japoneses...

(P) – e assim... "conservadorinha"... (risos) você era é?

(R) – até que não, mas comparada com hoje... (risos)

(P) – mas diz, os descendentes japoneses são a elite lá? Têm poder econômico, político?

(R) – eram, mas agora nem tanto...

(P) – e por que que mudou?

(R) – por algumas questões, utilização demais de agrotóxicos, desgaste da terra...os filhos estudaram e não queriam saber do campo, muitos foram para o Japão naquela onda de trabalhar no Japão nos anos ... e quando voltaram tornaram-se comerciantes... perderam o vínculo mesmo com a terra... e também as mineradoras tinham direito de extração de areia do subsolo e que davam erosão nas terras deles... e sem política agrícola né...

(P) – então eles não conseguiram se manter na elite, como produtores agrícolas...

(R) – hoje ainda tem produção agrícola mas não como antigamente

(P) – mas a relação desses japoneses com a terra era puramente comercial? ou eles tinham mesmo uma cultura atrelada à terra

(R) – sim, totalmente comercial... terra ali era pra exploração só. Não é como a gente vê no MST, o vínculo cultural mesmo com a terra... era meio de vida só.

(P) – então foi briga de cachorro grande...

(R) – sim

(P) – qual o cachorrão que tomou conta lá?

(R) – as mineradoras... porque as mineradoras estão na mão dos caras do poder político

(P) – mas diz aí de você... porque tem essa pergunta aqui... como você se vê nessa época...além de conservadorinha?!

(R) – então voltando lá! eu era uma pessoa quase "normal" (risos)... era professora lá...e eu ficava angustiada com as crianças que não eram dessa elite...

(P) – por quê?

(R) – porque elas levantavam muito cedo para ajudar os pais no campo... para depois irem pra escola...e elas tinham dificuldades...e eu andava num ritmo pra que essas crianças pudessem acompanhar... adaptando né, à realidade deles... mas os pais das

outras crianças ficavam bravos comigo..e queriam assistir minhas aulas. imagine a confusão

(P) – e aí? comprou a briga?

(R) – não como eu compraria hoje!

(P) – como que foi?

(R) – fui meio sacana...

(P) – que quê você fez...?

(R) – dei uma prova complexa mas com todos os conteúdos que eu tinha dado... e uns japoneses foram mal...um era até filho de vereador...(risos) então eu disse que eu não podia aumentar os conteúdos porque nem os filhos deles estavam indo lá muito bem

(P) – os japoneses eram a elite de lá então

(R) – sim

(P) – filho de vereador e tudo... e eles se misturavam?

(R) – que nada! Raramente um japa namorava um não japa! tinham clubes específicos

(P) – segregação...

(R) – sim, lá misturava um pouco a questão da etnia com a de classe...bastante até... agora nem tanto

(P) – nem sentiu então a influência deles, da cultura japa...

(R) – eu tinha ate amigos japas...mas muito mais na escola. fora eles não se misturavam não...tinha ate escola japonesa. num período vão pra escola, e no outro na japonesa, onde aprendem a língua e os costumes... é raro isso no Brasil, de alguma comunidade não se misturar...

(P) – verdade, é a tendência geral né...

(R) – mas acho que cruza com essa questão também...de classe...

(P) – com certeza. Mas voltando... como que você era na época que entrou no MST? muito diferente de hoje? já comprava umas brigas pelos “frascos e comprimidos” pelo jeito...

(R) – bom voltando... então...mesmo conservadora... a igreja por mais conservadora que seja, ela fala de justiça, solidariedade, igualdade...e eu não tava lá muito feliz dando aula....então um dia telefonaram para minha casa, perguntando se eu queria trabalhar na Charitas brasileira

(P) – o que que é a Charitas?

(R) – Charitas é a entidade da igreja que trabalha com as questões sociais. Uma freira me indicou para o coordenador... enfim ... aceitei. lá fui conhecer a Teologia da Libertação... mudou tudo!

(P) – aí sim! fala um pouco da Teologia da Libertação?

(R) – aí começa a história!

(P) – oba!

(R) – isso eu tinha 20 anos... não, 21 anos... era meio bobinha... meio metida a madre Teresa, de querer ajudar todos... por isso que fui trabalhar lá. nem imaginava o que me esperava (risos)! então...lá comecei conhecer pessoas da Teologia da Libertação... e fui pouco a pouco enlouquecendo (risos)! Brincadeira! mas foi uma reviravolta ...foi... quebrar vários dogmas... valores que eu tinha aprendido durante toda a vida

(P) – seus próprios? Às vezes é necessário né? e difícil...

(R) – sim...os tabus... sobre sexualidade

(P) – eu queria que você explicasse mais da diferença entre a igreja tradicional e a teologia da libertação... é importante isso...

(R) – a igreja tradicional ela é baseada na conduta pessoal, nos valores institucionalizados para ser uma boa pessoa... obediente, prestativa, caridosa... mas sem mexer com a ordem social... em princípio... uma formação onde a família é o centro da

vida, e a comunidade crista também. tua vida tem que girar em torno disso. cada um com seu papel. não tem uma perspectiva social mais ampla... somente na caridade

(P) – que seria o que? dar o peixe?

(R) – ajudar os pobres, até um pouco mais além. deixa eu dar um exemplo. um dos padres com quem eu mais convivi...criou um instituto de idosos que era além de dar o peixe. ajudava os idosos a conseguir a aposentadoria, buscar direitos. até lutava por políticas públicas em favor dos idosos. mas tudo na marca da extrema legalidade. mas as políticas públicas eram também assistencialistas, mas que de certa forma gera melhoria... mas isso sempre tem a ver com a caridade. nunca com processos de transformação mais amplos. ah sim e também a igreja conservadora nunca questiona a sua própria instituição igreja. o que dificulta se quiser se ajustar às necessidades reais das pessoas... obediência total ao vaticano...

(P) – Ratzinger...ui...

(R) – ainda não era ele...mas ele era o inquisidor na época... bom, na minha cabeça...não havia questionamentos, era como se as coisas eram assim porque eram, como se fosse da própria ordem natural das coisas...

(P) – vontade divina

(R) – por aí... e eu ficava brava mas não sabia que podia brigar (risos)

(P) – e descobriu na Teologia?

(R) – sim

(P) – que não precisava ficar quieta?

(R) – exatamente! primeira descoberta que nada era natural, tudo era socialmente construído. fiquei indignada, digamos assim. então...comecei a estudar, a ler tudo, conversar...prestar atenção nas conversas

(P) – estudar o que?

(R) – tudo que se relacionava ao tema da teologia da libertação. fui ler Carlos Mesters, Leonardo Boff, Gustavo Gutierrez...e como eu estava num espaço propício... trabalhando em um lugar que lidava com isso... a Charitas era um "bunker" da teologia da libertação, tinha um pouco de tudo. tinham sociais democratas...mas a maioria dos quadros eram de esquerda... era na efervescências dos movimentos nos anos 80 ... até então eu nem nunca tinha ouvido falar de marxismo (risos), lá fui ter contato. fui estudar pra também não ficar por fora dos debates. a Charitas também tinha parcerias com outras organizações em apoio a projetos, o MST era uma das parcerias então fui tendo contato com a questão agrária... e também a Charitas apoiava seminários e a gente também participava... foram vários.... e tudo contribuiu para minha formação

(P) – de formação política?

(R) – sim, e não só política... mas não me esqueço de uma frase de dom Pedro Casaldáliga numa palestra, “tudo é política mas política não é tudo”... tudo é movido por decisões políticas, mas tem também a ver com a sensibilidade, de não esquecer essa parte... mas o forte nessa questão é que todo processo de decisão por mais simples que seja é político...tem a ver com que nada é natural, meio o poema do Brecht... e eu vi a partir daí que as coisas que me incomodavam podiam ser transformadas pela ação política... não dava mais pra ficar passiva achando que as coisas eram assim por que eram

(P) – você conheceu o MST nessa formação, nesses seminários?

(R) – então ...conheci pessoas do MST. mas nem pensei em entrar na militância naquela época, porque o MST era de fato um movimento camponês de sem terra, e eu não era... admirei, me solidarizei, mas nem passou pela minha cabeça. fui entrar quase 10 anos depois... naquele período o Movimento tinha outra conotação, devido a sua própria

construção. éramos grupos de apoio. eu gostava muito do MST, me identificava na forma de luta, mas não me imaginava dentro do MST...

(P) – era um Movimento menos “aberto” no início né?

(R) – sim...acho que naquele período era importante ser assim. foi o que deu força... a questão da pertença... fortalecimento de uma identidade... mas mudou bastante desde então.

(P) – essa identidade se ampliou...

(R) – sim. se observares os lemas que são tirados nos congressos do MST, tu percebes a caminho que ele segue. o primeiro *reforma agrária na lei ou na marra*, depois *ocupar resistir e produzir* e o *reforma agrária uma luta de todos*, terceiro congresso, onde o MST tem a postura para se abrir.

(P) – você entrou já nessa época?

(R) – sim, foi

(P) – você acha que ampliando o sentido da luta, ampliou a identidade Sem Terra?

(R) – sem dúvida. no período que eu entrei... foi de uma forma bem interessante. eu era professora de artes. já tinha terminado a universidade... ah antes tem uma coisa interessante!

(P) – fala! (risos)

(R) – durante o período que trabalhei na Charitas, eles apoiavam um curso ecumênico que era organizado pelas principais igrejas cristãs - católica, luterana, metodista, presbiteriana - curso de verão, ate hoje acontece, na puc de São Paulo. um curso com base na teologia da libertação para lideranças das comunidades... fantástico...! ali foi uma boa base de minha formação. era um curso massivo... mil pessoas, do Brasil inteiro e alguns convidados internacionais... então era uma efervescência cultural grande, de fortalecimento das diversas identidades, dos movimentos sociais e comunidades eclesiais de base, principalmente a de classe... que juntava todo mundo... eram de cristãos militantes... ficávamos 15 dias na puc de São Paulo durante o mês de janeiro... eu participei por 10 anos. deixei de ir quando fui para o MST (risos).

(P) – e a participação do Movimento? nesse encontro? e porque que você deixou de ir, se era tão bom?

(R) – tinham pessoas do Movimento mas o Movimento nunca participou de forma orgânica... bom, o MST tira todo nosso tempo (risos)! os encontros nacionais do Movimento também são em janeiro, então fica difícil... mas são meio parecidos os encontros....a mística e as noites culturais que são feitas tem muito da igreja progressista... das celebrações

(P) – fala um pouco disso?

(R) – então as celebrações das CEB's, eram totalmente subversivas, não seguia os cânones da igreja...eram rituais baseados no cotidiano das comunidades... eram cultos de celebração das lutas e da vida e de certa forma o MST celebra isso através da mística.

(P) – é a origem da mística do MST?

(R) – sim. Então... eu tava falando... através desse curso tive mais contatos com MST e com grupos que trabalhavam com MST, e fui convidada a dar oficinas de artes em uma instituição coordenada pelos padres do verbo divino que trabalhavam com portadores de HIV que moravam na rua, cortiço ou favela, chamada fraternidade AIDS na rua. era uma casa antiga que ficava no bairro do Brás ...no centro de São Paulo. eu dava oficinas lá, como voluntária. mas lá também era tipo um "aparelho" do MST (risos), porque a instituição como um todo chamava-se fraternidade Povo na Rua, tinha varias ações, tinha a Rede Rua que trabalhava com comunicação pro Povo de Rua. tinha também um projeto que se chamava Da Rua para Terra.

(P) – como que era?

(R) – a gente saía algumas noites nas ruas para distribuir preservativos para a população da rua, e ao mesmo tempo mapeava pessoas que poderiam ir para os acampamentos, e os convidava para uma atividade domingo de manhã pra apresentar as propostas do Movimento. tinha um café da manhã e depois a gente falava sobre o Movimento, questão agrária, como era o acampamento...

(P) – mas como assim "mapeavam" as pessoas?

(R) – víamos quem poderia ir para o acampamento... quem desejava. fazíamos trabalho de base na rua... nos domingos normalmente convidávamos alguém do Movimento para falar sobre o próprio Movimento, e da opção de ter outra vida, de lutar por outra vida. fiquei um ano fazendo isso. o MST estava organizando um grande acampamento, chamado nova canudos, uma experiência nova com pessoas do campo e da cidade, e essas pessoas estavam sendo preparadas para ir. e mesmo depois que a ocupação foi feita, outras pessoas iam depois

(P) – como que é essa preparação?

(R) – sair das ruas não é tão simples assim, elas não tem nada... e eles tinham que estar seguros que queriam, não era ir uma vez na reunião de domingo e ir pro acampamento. tinham uma formação primeiro, de conscientização, pro povo se segurar, resistir lá depois de entrar. precisa ir pro acampamento consciente.

(P) – e você nessa história?

(R) – eu contribuía nessa formação... ia pras ruas fazer o trabalho de base. dava oficinas na fraternidade. fiquei um ano fazendo isso... ate que fui embora pro pontal (risos)!

(P) – Por que?

(R) – eu fui para o pontal por dois motivos (risos)... um que eu queria me inserir no Movimento... dois que eu namorava um militante de lá (risos)...

(P) – tudo é política, mas política não é tudo... certo?

(R) – (risos) certo! Mas então... fui contribuir na Cocamp, a cooperativa do Movimento lá. como na Charitas eu trabalhava com projetos, fui contribuir nos projetos lá. e também na formação dos técnicos.

(P) – Entendi...mas me diz...você se diz Sem Terra hoje?

(R) – sim, digo.

(P) – a partir daí, você se afirma assim?

(R) – sim, sou. quase fui assentada no Pontal! não fui porque me mandaram pro Rio!

(P) – do Rio a gente tem que falar! não porque é o Rio... mas tem que falar dessa experiência da "migração militante"!

(R) – então...no Pontal eu ficava nos acampamentos... eu estava há um ano no pontal...feliz da vida. com a vida se organizando. tinha finalmente conseguido organizar a casa

(P) – e a sua família?

(R) – é, eu já morava em São Paulo com o pessoal da fraternidade...

(P) – ah tá!

(R) – vixe tem uma outra parte!

(P) – Fala (risos)!

(R) – esqueci de contar! nesse meio em Mogi me casei e me separei...(risos) foi na separação que fui para São Paulo viver com o pessoal da fraternidade...

(P) – nossa! casou-separou assim tão rápido?

(R) – 4 anos! eu te disse que demorou 10 anos para eu entrar no MST!

(P) – é mesmo!

(R) – nesse meio tempo aconteceu um casamento (risos)!

(P) – e quando você foi pra São Paulo? como que a sua família encarou isso?

(R) – em 1996, fiquei um ano em São Paulo... e um ano no pontal... no começo estranharam... mas sempre fui muito independente. depois que conheci a Teologia da Libertação ninguém mais me segurou! mas acho que até hoje eles não tem muito claro o que faço. sabem que sou do MST, respeitam o Movimento e a minha escolha... conhecem o Movimento, até porque durante a minha estada pela Teologia da Libertação eu de certa forma fiz uma formação dentro de casa... com minha mãe e irmãos.. meu pai não tinha como! hoje um irmão é do PT, outro filiado do PSOL, e minha mãe também é filiada ao PT

(P) – entendi. repassou a aprendizagem... agora, acho que uma coisa não ficou muito clara... porque você saiu da fraternidade pra ir pro MST? além do motivo da paquera, claro! tudo é política, mas política não é tudo, certo?

(R) – (risos) então... por mais interessante que fosse o trabalho na fraternidade, era dentro da igreja e com seus limites e o trabalho era de assistência... e me dava uma baita crise.. ah esqueci de contar.... fui voluntária mas em 96 eles me convidaram para ficar lá direto na fraternidade como coordenadora de uma pequena cooperativa de artesanato e também de terapia ocupacional.

(P) – essa experiência ajudou depois no pontal? na cooperativa?

(R) – sim, bastante

(P) – como que era lá? o que você fazia no pontal?

(R) – ah sim, fui mais para trabalhar com os projetos de captação de recursos da Cocamp. principalmente dos recursos do FAT, projetos de capacitação profissional

(P) – entendi...e - aí que tá o foco da entrevista - por que você foi pro Rio!? e como?

(R) – então teve um encontro estadual lá no pontal, e sabes que o Movimento tem esse processo de deslocamento de militantes para os estados que estão necessitando de militância... e que normalmente nos liberam por dois anos. o Movimento tem a política de liberar militantes para os outros estados por dois anos em principio.... que nem sempre é bem assim ... os dois viram dez! (risos)

(P) – mas tem alguma base pra fazer isso? qual que é a ideia? o objetivo?

(R) – são decididos na direção do Movimento. na direção nacional rolam as negociações dos estados. os estados que precisam buscam com os estados que tem a militância mais consolidada. e nessa eu e meu namorado da época fomos chamados para ir para o Rio... ele estudava no Rio Grande do Sul.

(P) – você foi com ele então? não foi sozinha?

(R) – era pra ser assim... mas como ele estudava e ficava praticamente seis meses no sul, quem foi de verdade fui eu... e ele nem agüentou ficar os dois anos!

(P) – se sentiu sozinha lá?

(R) – nada, nem um pouco!

(P) – tinha mais gente lá pra te receber?

(R) – é, quando estamos entre companheiros esse negócio de local não importa! a base vai com a gente né? militante não tem pátria!

(P) – você conhecia o Rio antes de ir?

(R) – sim, conhecia e nem imaginava que fosse um dia morar ali... o que teve mesmo foi choque cultural (risos)...

(P) – fala do choque cultural! O quê que você estranhou lá?

(R) – sim...em São Paulo as coisas são mais rígidas... na questão dos horários e decisões e divisão de tarefas... no Rio a coisa rola mais solta, digamos assim! então eu estranhava muito os atrasos das reuniões...não dentro do MST, mas com as outras organizações. o MST sempre teve disciplina...teve um dia que esperei 4 horas para uma reunião começar

(P) – mas e os companheiros do Rio? eram muito diferentes?

(R) – sim...

(P) – mesmo os de dentro do Movimento?

(R) – eram mais flexíveis. o que de um lado era bom, porque se tinha liberdade para trabalhar... mas de outro lado não éramos avaliados... não sabíamos se era por aquele caminho.

(P) – não tinha uma orientação? é isso?

(R) – orientação tinha, não tinha acompanhamento. em São Paulo éramos mais centralizados, a gente sempre repassava tudo pra direção... socializávamos tudo...

(P) – e isso de ser tudo mais "solto", menos "centralizado"? você acha que tem alguma relação com a cultura do Rio? como você percebe isso, essa diferença?

(R) – acho sim... acho natural de certa forma, o Movimento assimilar a cultura local...até porque o Movimento tem que entender e caminhar também com a dinâmica local, porem sem perder seus princípios

(P) – isso você percebe no MST? que se adapta à cultura local?

(R) – sim...

(P) – e o quê que você acha disso?

(R) – tem que se adaptar...se não se insere na forma do povo pensar... não existe o processo de construção do protagonismo...é como Paulo Freire diz, ninguém educa ninguém, ninguém se educa sozinho...nos educamos ... nessa linha...acredito que o Movimento é antes de tudo um movimento de educação popular, de formação política... então o aprendizado é continuo e constante... nunca pára...

(P) – acha que as diferenças culturais enriqueceram a sua cultura? você aprendeu alguma coisa no Rio? você aprendeu alguma coisa nessa troca?

(R) – sempre aprendemos! estamos aprendendo toda hora...com a forma de vida...pensamentos da cultura local... em constante Movimento...

(P) – acha que você mudou depois de ir pra lá?

(R) – sim... claro...mudei... fiquei mais flexível

(P) – já se atrasa pra algumas reuniões?

(R) – isso não! (risos) isso seria um desaprender!

(P) – verdade! e você acha que ensinou alguma coisa pros companheiros cariocas?

(R) – bom...eu me compreendo como um ser individual... mas penso sempre em experiências coletivas... acho que durante o período que estive no Rio pude contribuir com o coletivo

(P) – sua identidade então não é só individual, você sempre se vincula ao coletivo? como que é isso? interesses individuais e coletivos... não entra em conflito? dá pra conjugar os dois?

(R) – bom.. acho que ter participado de comunidade religiosa fez com que as experiências coletivas fossem fortes. eu fui educada de certa forma em pensar em grupo, pois fazia parte de grupos desde criança... aqueles princípios de solidariedade, justiça social da igreja... tem a ver com isso...

(P) – você acha que isso é um traço do militante do MST? de conciliar o individual com o coletivo?

(R) – tenho certeza que sim... ate esse negocio de deslocamento de militantes... muito parecido com os missionários da igreja. vão sem nada... só com a mochila nas costas.

(P) – e cheios de expectativas??

(R) – sim!

(P) – quais eram as suas quando você foi pro Rio ajudar os companheiros?

(R) – pra mim era uma honra.. o MST propor-me esse desafio...confiança da organização.

(P) – você pensou em desistir quando estava lá? enfrentando as dificuldades...

(R) – eu sempre fui desapegada! mas também rolou a historia afetiva... conheci o Antônio no Rio (risos) ... terminei com o Ricardo e comecei com o Antônio ...um carioca... e estamos juntos ate hoje! mas... eu adoro o Rio de Janeiro. gostei desde a primeira vez. porque eu até agora só falei dos problemas ...mas o povo do Rio tem grandes qualidades... é um povo aberto, solidário, metido no bom sentido da palavra.. (risos) adoro ficar num ponto de ônibus no Rio!

(P) – no ponto de ônibus sempre puxam conversa né?

(R) – as conversas rolam demais num ponto de ônibus! as pessoas se metem na sua conversa...!

(P) – e o *maridão* atual então é carioca! é do Movimento também?

(R) – sim! já estamos faz mais de dez anos juntos...ele era militante do Movimento sindical no Rio.

(P) – você sente falta do Rio?

(R) – demais. adoro aquilo lá...toda aquela muvuca!

(P) – fala, do quê você sente mais saudade?

(R) – sinto falta dos amigos...que eram também militantes. era tudo misturado (risos)! militância amizade... amigos inteligentes, altos papos...!

(P) – tem o vínculo afetivo né? no Movimento tem muito disso?

(R) – o Movimento me deu a possibilidade de conhecer pessoas bárbaras... com quem aprendi muito...

(P) – você é grata ao Movimento nesse sentido?

(R) – muito

(P) – o Movimento te fez diferente?

(R) – demais... me fez uma pessoa melhor...

(P) – tem uma Isabel antes e outra depois do MST? o que mudou?

(R) – com certeza! mudou tudo (risos)! a forma de se relacionar com a vida... me fez estudar mais... me fez aprender a pesquisar... a elaborar... ate a falar em publico! que eu não gosto... até a dar entrevistas pra estudantes (risos)!

(P) – você se sente mais capaz hoje em dia?

(R) – sem dúvida! mas com muita vontade de aprender ainda... de buscar..pesquisar... isso o Movimento contribuiu e muito. e também de conhecer os processos políticos.

(P) – entendi... eu queria saber... se depois dessa experiência de migração.... se você continua "em Movimento"...e por que? você continua "migrando"?

(R) – sim, essa minha migração pra Brasília foi mais por causa da migração do meu companheiro

(P) – você está em Brasília?

(R) – sim, estou aqui! (suspiros...) outra dinâmica! mas acho que agora estamos mais sossegados... mas viajando sempre! correndo os estados, acompanhando o setor de cultura ... acompanhando os cursos.

(P) – sempre ajudando na organização?

(R) – sim. acho no que eu tenho contribuído mais é na busca de projetos e políticas publicas para a formação dessa nova geração do MST

(P) – e o que te move e te inspira a continuar nessa vida "em Movimento"? porque fácil não é né...?

(R) – a própria luta. estamos longe de conquistar uma sociedade justa. enquanto a gente não mudar o mundo vamos nos movimentando (risos)!

(P) – boa! bom, acho que é uma forma maravilhosa de terminar a entrevista... e de viver! quer falar mais alguma coisa?

(R) – acabou?

(P) – sim...



(R) – acho que é isso... se quiseres depois perguntar mais alguma coisa podes pedir!  
(P) – beleza, foi maravilhosa sua entrevista! amei de verdade! obrigado, muitíssimo mesmo!  
(R) – nem tem porque!  
(P) – e assim que eu tiver alguma coisa pronta eu te mando pra você ver, ler... se quiser adicionar mais alguma coisa e tal... o processo é democrático tá? a ideia é construir junto...  
(R) – e se achares que precisas mais alguma coisa... não se avexe!  
(P) – não *avéxo* não! pode deixar! ah sim, última formalidade, só pra confirmar, queria garantir mais uma vez a confidencialidade dos dados...e confirmar que eu posso usar nossa conversa no trabalho...tudo bem?  
(R) – sim, claro!  
(P) – então é isso....obrigada, mais uma vez!

### **Entrevista 3: Carlos**

(P) – Bom... primeiro eu gostaria de confirmar que você sabe os objetivos do trabalho, que é pesquisar se as migrações militantes dentro do MST, pra outras regiões do país, te fizeram diferente, e... como foi essa diferença, como você se sentiu em contato com

outras culturas diferentes da sua, e se elas fizeram você mudar, se mudaram a sua identidade mesmo... vou fazer então umas perguntas sobre isso, e pedir autorização pra gravar nossa conversa...

(R) – Claro, claro.

(P) – Pedir autorização também pra usar na dissertação nossa conversa, e também quero garantir a confidencialidade, que eu não vou usar o seu nome, tudo bem?

(R) – Sim, tudo bem.

(P) – Bom, então vamos lá. Queria saber primeiro...de que região do Brasil você é?

(R) – Eu nasci em Ji-Paraná, que é em Rondônia.

(P) – No Norte...

(R) – Isso, localizado na região norte do país.

(P) – Bem longe daqui do Rio, bem diferente! Como que é lá? Na época que você entrou pro Movimento, como que você via a região? A cultura, os costumes, a identidade do povo?

(R) – Então, eu entrei no MST em São Paulo...mas em Rondônia a cultura, o povo, é bem misturado...é tudo muito novo lá...Rondônia é um estado novo, tem só 30 anos...acho que ainda não tem muito uma identidade definida, reconhecida...

(P) – Como assim? Pode explicar melhor essa questão da identidade, da cultura?

(R) – é porque Rondônia é um estado relativamente novo...foi passado a categoria de Estado nos anos 80. Antes era Território Federal. Mas o povoamento iniciou-se e cresceu primeiro quando houve o boom da borracha onde foram para lá se juntar aos caboclos nativos, primeiro os nordestinos fugindo da seca maldita. Também teve um incentivo mais tarde do governo brasileiro para que aumentasse a produção da borracha no período das guerras mundiais...e mais gente foi pra lá de novo do nordeste... então podemos dizer que a primeira mistura basicamente foi desse povo do nordeste com os nativos daquela região... um segundo momento foi já no processo dos projetos de povoamento da Amazônia levado pelo governo militar nos anos 80... pra abafar as lutas camponesas...

(P) – Mas que tipo de mistura que teve lá na região?

(R) – a população de lá é chamada de nativos, e tem uma forte influencia dos nordestinos, que...bom, vieram para a região com o estímulo mesmo do ciclo da borracha e dos programas do governo para produção de borracha para os aliados na segunda guerra mundial né... e mais recentemente houve uma forte chegada de povos de outras regiões do país, principalmente do centro sul.... essa é a realidade cultural da região...

(P) – e como que é essa mistura? há uma mistura, realmente, ou a coisa é mais segregada?

(R) – muito bem...ainda sobre a primeira mistura... dos sertanejos com os caboclos...acho que vieram do nordeste com todo o conhecimento relacionado com o manejo dos animais, mais a musica que é muito forte do nordeste, e a comida...que se misturou com também uma cultura mais forte do extrativismo, da pesca, do artesanato, e a cultura indígena que também é forte.

(P) – isso se faz bem presente hoje, em Rondônia? a influência nordestina?

(R) – acho que até os anos 60, 70 podemos dizer que sim...

(P) – e essa cultura indígena? Fala um pouco disso aí! quais os elementos culturais indígenas mais presentes em Rondônia?

(R) – Eu sou filho e neto de seringueiros...acho que me identificava muito com essa cultura do ribeirinho, do seringueiro.... sempre tive uma relação muito... intensa com a natureza... eu vivia ali nas margens do rio Ji-Paraná, e mesmo na cidade, aquele era meu mundo, onde eu me sentia em casa... essas coisas...tomar banho no rio, acompanhar

minha mãe no rio pra lavar roupa, ver grande parte de nossa alimentação ser tirada do rio ... como os peixes que a gente consumia regularmente...o que herdamos da cultura indígena, foi toda uma organização da comunidade, sociedade, onde não havia uma corrida desenfreada pelo acumulo das coisas... para simplificar tudo que necessitávamos tínhamos à nossa mão. por isso a cultura de preservar para sempre ter...por exemplo o peixe, pescava-se o necessário para comer naquele curto tempo..e se sobrasse dividia-se com os demais da comunidade... a caça também, e para isso era preciso manter a mata de pé. e as lavouras eram policultura, tudo misturadas, não havia a monocultura.

(P) – existe então um sentimento mais coletivista...? menos individualista, talvez?

(R) – exatamente...e no nordeste... era um grande engenho, foi feito assim...pra gerar o lucro... então houve esse choque cultural...é uma visão menos antropocêntrica...de desenvolvimento.

(P) – e como que foi esse choque? você viveu um pouco disso?

(R) – como minha família demorou muito para se misturar, preservou mais esse lado indígena, ouvia muita gente dizer que éramos bobos, que não aproveitamos o desenvolvimento da região para ter mais terra, terreno, etc... do ponto de vista da cultura da alimentação, a base alimentar era a mandioca. com isso fazíamos a farinha, e todo os alimentos derivados da mandioca... quem fala muito bem sobre essa questão da alimentação... dos povos e a influencia na cultura é o Josué de Castro no *Geografia da Fome*.

(P) – vou dar uma olhada depois. anotado!

(R) – mas...para entender essa situação foi mais forte ate os anos 80...com o projeto de desenvolvimento dos militares, começaram a chegar o povo do centro sul...se com os nordestinos o choque foi grande, mas como os que iam para lá eram os pobres fugindo da seca e muitas vezes iam enganados pelo governo e largados na mata, agora com os chamados sulistas a cultura da produção intensiva eram infinitamente maior... era uma disputa entre os modelos extrativista e o modelo da agricultura clássica... os sulistas em maior medida em comparação com os do nordeste, iam com mais posse. alguns vendiam suas terras no sul e compravam uma quantidade muito maior no norte, principalmente nas fronteiras agrícolas como Rondônia ...percebe a diferença?

(P) – Sim, sim... aí a questão não foi puramente cultural...

(R) – isso, é uma questão cultural mas também um problema de classe... com os nordestinos, por mais que fossem culturalmente diferentes, tinha a identidade de classe...de uma certa forma o choque não foi tão grande... já dessa segunda vez... aí que a coisa começa a se misturar com o Movimento. com a crise econômica, a crise do petróleo nos anos 70, e o engano do milagre econômico, muitas terras no centro sul foram mecanizadas e com isso gerou muito desemprego, e expulsão do campo... começaram os conflitos em quase todas as regiões....o governo então começou um processo onde a propaganda que havia terra em abundancia no norte do país e começou a levar gente para aquela região...mas largavam lá os pobres sem nenhum apoio de infraestrutura, etc. e morriam de malária e outras doenças tropicais que não estavam acostumados

(P) – sim, no livro a história da luta pela terra fala bastante disso... continua...

(R) – isso! o povo começou a voltar e contar para os demais que resolveram resistir onde viviam e começaram a ocupar as terras..e começa a nascer o MST... Mas a chegada do povo do centro sul foi transformadora para aquela região, principalmente Rondônia. chegaram outros costumes, outras musicas, chimarrão, macarrão, já comidas derivadas do trigo... portanto é por isso que digo que Rondônia ainda não tem uma cultura definida, ainda é muito novo esse processo, historicamente, e acho ate que tem uma crise de identidade cultural. do índio, nordestino e sulista..

(P) – nessa leva já tinha sulista mais pobre, então...expulsos pela mecanização...?

(R) – sim...a grande maioria era de sulistas pobres... mas foram também aqueles que vendiam suas terra e compravam os latifúndios, ou ganhavam do governo e como tinham algum recurso investiu nas benfeitorias.

(P) – você entrou em contato com o MST já em Rondônia? Ou já em São Paulo?

(R) – em São Paulo...ainda que tinha vivido toda essa situação das lutas pela terra por lá...a luta por lá foi diferente...pois os latifundiários, começaram a invadir as terras dos posseiros, dos índios, que se rebelara e começaram a se organizar para retomar suas terras, que se juntavam com os que não tinham terra...foi bem diferente.

(P) – a luta indígena é forte lá?

(R) – sim...eram seringueiros, caboclos ribeirinhos, e com a crise da borracha, tiveram que migrarem para a cidade. hoje se conseguiu a demarcação das terra indígenas, mas os caboclos se juntaram com o povo pobre sul e do nordeste e fundaram o MST.. que tem de específico da região é que lá não tem lona preta...os barracos são cobertos com palhas da região!

(P) – E em São Paulo, o contato com o MST...fala um pouco sobre como foi...

(R) – Depois de terminar meus estudos do segundo grau, eu tava muito influenciado pela música.... resolvi ir pra São Paulo estudar musica...em São Paulo, a carreira musical não avançou... e como eu tava trabalhando em uma empresa na área da informática, foi pra essa área que eu acabei entrando na universidade.... na Universidade, eu comecei a me envolver com as questões da melhoria do curso e tal e logo eu tava envolvido no movimento estudantil né...aí nessa mesma época tinha um grupo do MST que tava fazendo debates na universidade... sobre Reforma Agrária... e eu passei a me interessar pelo tema todo, e procurar saber como que era isso... principalmente porque também naquela época tinha acontecido o Massacre de Eldorado de Carajás e de Corumbiara em Rondônia... a gente organizou um grupo de estudantes pra ir participar de uma ocupação que o MST tava organizando e ... tinha convidado os estudantes para ajudar lá... eu fui pra ocupação com o grupo de estudantes e desde então não sai mais...

(P) – como foi esse primeiro contato na ocupação? O que você sentiu, percebeu?

(R) – No inicio era apenas para contribuir no período de férias da faculdade e nos fins de semana por conta do trabalho. Porém o envolvimento foi muito intenso e quando me dei conta fui assumindo outras tarefas que exigia um tempo maior de permanencia e acabei ficando tempo integral e deixei a faculdade e o trabalho que tinha na cidade.

(P) – Como você se sentiu, nesse primeiro momento?

(R) – a ocupação foi no dia 7 de fevereiro e tudo era muito novo, muita gente mas aos poucos fui me adaptando e entendendo melhor todo o processo e o que me impressionou foi a garra e determinação das pessoas que estavam ali... como sou meio índio, fui aos poucos observando, analisando como funcionava, os problemas, as saídas..muito lentamente... fomos despejados umas 7 vezes até conquistar a terra definitiva... ocupamos em 7 de fevereiro de 1999 e em outubro do mesmo ano já estávamos em uma área onde hoje já é assentamento...

(P) – e como vocês organizaram tudo isso? Pra resistir durante tantos meses precisa de uma formação né? como que foi?

(R) – Desde a preparação para a ocupação, havia muita expectativa e mistério...primeiro porque não sabíamos onde ia ser a ação, pelos motivos óbvios de segurança... então quando chegamos pela madrugada e encontramos outras centenas de pessoas de outras regiões do estado e todos muitos envolvidos na construção daquele acampamento que foi se transformando de forma muito rápida, aquilo passou uma segurança muito forte e a certeza que estávamos fazendo algo novo...

(P) – e você já tinha uma sabedoria organizativa, né? da faculdade...isso ajudou?

(R) – sim...também, ajudou muito, mas acho que o que ajudou mais foi a vivência em Rondônia...mais a prática que a teoria...

(P) – a vivência comunitária? típica da cultura de lá?

(R) – a paciência histórica...de índio (risos)! A vivência comunitária, com certeza, o sentimento da comunidade...

(P) – um sentimento de pertença? Como que é? Como que era isso no dia-a-dia?

(R) – é um sentimento de pertencer a uma comunidade que tem os mesmos objetivos...lutar pela mudança da nossa sociedade que começa pela luta pela terra e pela reforma agrária... então no acampamento...aos poucos fui me sentindo em casa... me impressionou muito a integração e vitalidade em busca de um objetivo comum: a terra...apesar da situação difícil, havia momentos de alegria, descontração... me lembro de um fato interessante, quando foi levado um telão para passar o filme Central do Brasil. Apesar de ser um acampamento em São Paulo, muitos dos que estavam ali eram de outros estados, em sua maioria do nordeste e havia uma cena no filme onde a atriz escrevia as cartas e mencionava os locais para onde a carta estava sendo direcionada e quando falava o nome da cidade, muito se manifestavam por se tratar de sua cidade natal. Ali pude perceber o caldeirão cultural que era aquele acampamento.

(P) – caldeirão cultural..? muita gente diferente entre si, é isso? Mas ao mesmo tempo tinha o sentimento da comunidade né? O que você acha que dava essa sensação de comunidade coesa? se não era a mesma cultura... tinha gente de muito lugar diferente?

(R) – como te disse, esse acampamento foi a primeira experiência do MST onde a maior parte do povo era oriunda das favelas dos grandes centros urbanos...não eram camponeses atuantes...eram de cidades como São Paulo e arredores, como Osasco, Guarulhos, Campinas, Piracicaba, Limeira, etc. enfim, muita gente migrante de outras regiões do país que vieram para São Paulo em busca de melhoria de vida e acabaram sendo empurrado para o subúrbio, periferia, favelas...em sua grande maioria nordestinos...então... o acampamento eram a maioria da cidade... a maioria ainda que foram para São Paulo... oriundos do nordeste do país..mas eu acho que a pertença ao MST foi o grande elo aí...

(P) – como assim?

(R) – aí entra a grandeza do Movimento...entender que o que está acima das questões regionais é a questão da classe trabalhadora, explorada... resgatar toda a nossa cultura, a miscigenação, as três raízes, como disse Darcy..então tinha chimarrão, cuscuz, forro, etc... uma coisa meio antropofágica (risos)

(P) – depois dessas experiências, você já se dizia Sem Terra? o que é ser Sem Terra, pra você?

(R) – sim, sim... cria-se uma identidade muito forte, na luta...acho que é essa identidade de viver em busca de um objetivo comum, no primeiro momento que é a terra... mas que vai avançando para outras questões como os valores, o respeito, a indignação contra as injustiças....e saber que vivemos num país tão rico e tão desigual, anima a luta e só conseguimos porque estamos, como diz no popular, todos juntos e misturados!

(P) – O que é ser então militante do MST, para você?

(R) – é isso, ter uma identidade forte... ter espírito de sacrifício, e estar sempre envolvido organizadamente naquilo que a gente acha fundamental para conseguir conquistar nossos objetivos... Procurei sempre cumprir com muita responsabilidade todas as tarefas que me designaram. Sabia que não era qualquer tarefa, e sim ali estavam envolvidas vidas, sonhos e um projeto... Nesse período que em que permaneci no acampamento, me dediquei de corpo e alma desde a mais simples tarefa até a responsabilidade de atuar como membro da coordenação do acampamento.

(P) – agora, depois dessa experiência...você migrou pra vários lugares, né? pra ajudar na organização do MST, certo? eu precisava que você falasse de uma dessas experiências de andanças militantes...

(R) – sim...estive depois de São Paulo, no Rio, na Venezuela, e agora em São Paulo novamente

(P) – qual mais te marcou?

(R) – cada uma teve uma marca forte... acho que o Rio tem uma identidade cultural muito forte....na Venezuela tem aquela coisa mais latinoamericana que também buscamos... que no fundo no somos muitos parecido... mas na Venezuela tem o desafio do idioma né... você ser de cara reconhecido não pelo que você faz , mas pelo que você è... estrangeiro...

(P) – como que é isso, no MST? Essas ações internacionais...isso se dá como?

(R) – então... primeiro, o MST teve varias fases nessa questão do internacionalismo...a fase do inicio onde recebemos contribuições em todos os sentidos na formação da organização, na produção, na cultura, na educação, etc. de outras organizações de outros países que viviam experiência importantes como era o caso da Nicarágua, Cuba, El Salvador, etc...

(P) – primeiro observando, pra aprender...

(R) – exatamente... e na gênese do MST esta o internacionalismo... depois teve a fase de ir conhecendo de perto essas experiências, onde muitos militantes que hoje são os principais coordenadores da nossa organização estiveram vivendo nesse países, trabalhando voluntariamente de dia e estudando de noite...aprenderam o espanhol e toda uma experiência que mais tarde adaptamos a nossa realidade...e em seguida passamos a ajudar a construir um processo de articulação onde víamos que o inimigo era o mesmo e que necessitamos de unir as lutas comuns... daí nasceu a CLOC, a Via Campesina, ajudamos a criar o Fórum Social Mundial, etc.. e mais recentemente estamos em uma fase onde as organizações de outros países estão nos convidando para ajudar no processo desconstrução de intercambio de conhecimento com outras organizações...è o que chamamos de fase das brigadas internacionalista...foi nesse contexto que fomos para a Venezuela...

(P) – foi sozinho? Qual era sua tarefa lá? ensinar alguma coisa?

(R) – No inicio fui sozinho e depois fui construindo as condições para aos poucos irem outros *compas*. a missão era contribuir na questão da formação e na produção com as organizações camponesas locais....procuramos sempre frisar que è um intercambio de conhecimentos...uma troca...para evitar a soberba que estamos indo para ensinar.

(P) – Certíssimo! E você conhecia alguém lá, ou alguma coisa..da cultura de lá?

(R) – já havia ido lá uma vez para uma atividade, uma semana e sempre quando vamos procuramos ler, conhecer um pouco do país para não chegar perdidos...então esse era o conhecimento prévio que tinha da Venezuela

(P) – houve uma preparação então?

(R) – sim. havíamos preparado todo um processo para ir para lá. e os *compas* me receberam...

(P) – e como você se sentiu lá? é muito diferente?

(R) – é preciso primeiro um tempo para conhecer a realidade do país, cultura, economia, política, etc..pelo menos um ano...se for alguém pensando em ficar dois meses para essa missão è melhor nem ir...!

(P) – por quê?

(R) – um ano é o mínimo que necessitamos para conhecer mais profundo...a partir daí vamos começar a discussão sobre o que fazer, como fazer, com quem fazer, etc...buscar os perfis dos militante para as tarefas...temos que errar o mínimo!

(P) – então no início era mais observar mesmo... e conhecer a cultura...

(R) – sim...conhecer a realidade...

(P) – e a partir daí?

(R) – então...depois de 5 anos a brigada esta consolidada, estamos nos projetos de formação, produção e construímos uma universidade camponesa em convenio com o governo local. temos 30 militantes mais 100 outros estudantes por lá.

(P) – quanto tempo você passou lá?

(R) – três anos

(P) – qual foi sua impressão? Assim, a primeira?

(R) – que somos muito parecidos...e depois se confirmou...

(P) – em que sentido? como que somos parecidos?

(R) – eles também tem uma parte do país que é mais caribenha, portanto com cultura africana muito forte, desde a comida, musica,etc. tem uma parte amazônica, que é índio puro e todo uma cultura indígena...outra parte andina, que é mais pequenas agricultura e muito frio! e se misturam entre si, formando o povo venezuelano...bem mestiçado também... a Ana escreveu sobre a formação do povo e a questão agrária na Venezuela, pede para ela que ele te passa o trabalho dela...

(P) – boa! Vou pedir sim! mas e as dificuldades? não teve nenhuma? nenhum choque cultural?!

(R) – muitas...mais no sentido do idioma e do nosso método de trabalho MST...

(P) – o método?

(R) – é, tivemos que ir adaptando nossa forma de trabalhar, do método um pouco rígido né...

(P) – não funcionava lá?

(R) – num primeiro momento houve um choque...mas aos poucos fomos adaptando e eles foram entendendo...tivemos a preocupação de não ir impondo... mas construindo, aos poucos, junto com eles, nossa disciplina, trabalho...

(P) – isso é característico do MST? Aprender, adaptar a organização ao local?

(R) – exatamente, fomos aprendendo, apanhando e aprendendo... sim, é característico...

(P) – o que você acha que ensinou lá?

(R) – acho que ainda é muito cedo para fazer uma avaliação...quem sabe daqui a uns 10, 20 anos vamos poder fazer de forma mais isenta...do que ficou e o que trazemos dessa experiência...mas o que sempre estamos atentos é que essa foi a primeira experiência iniciada nessa fase das brigadas...hoje estamos no Haiti, na Bolívia, no Moçambique, Paraguai, Guatemala. e vamos que vamos!

(P) – você pensou em desistir quando estava lá?

(R) – não...em nenhum momento

(P) – por que? o que te segurou lá? porque fácil não deve ter sido...

(R) – não, não foi mesmo... tivemos muitos *compas*...muitos tiveram que voltar por não se adaptar...mas acho que eu fiquei primeiro pela responsabilidade política e também pelo fato de ter uma vivencia desde Rondônia, no acampamento, da tolerância, paciência histórica, etc

(P) – do quê que você sentiu mais falta lá? quando estava lá?

(R) – da minha família...coisa do apego né?

(P) – e da Venezuela, do quê que você sente mais falta?

(R) – da vida política intensa...um país em transformação...a gente aprende muito com esse processo. E de uma maneira geral né...desde a ocupação...a gente vê a força que tem o povo organizado...é impressionante a mudança pela qual passamos nesses espaços coletivos....a perda da auto-estima é visível quando não se tem perspectiva de vida... e chegando no acampamento, se percebe visivelmente a mudança de comportamento e

principalmente o fato de as pessoas andarem de cabeça erguida... a solidariedade entre as pessoas e o cuidado com as crianças também são elementos de aprendizagem importantes...

(P) – então você mudou bastante nessas andanças por aí, pelo MST? Como que é isso? O quê que você sente que mudou?

(R) – sim, claro... acho que aprendi a respeitar a cultura de outros povos e principalmente hoje sou parte dessas varias culturas com as quais convivi e vivenciei...desde que saí de Rondônia, vivi no Paraná, em São Paulo, na capital e no interior, no Rio de Janeiro, em Caracas, na Venezuela e hoje estou de volta em São Paulo (risos)! talvez hoje sinto a necessidade junto com minha companheira de fixar residência e escolhemos São Paulo... ela é de Santa Catarina, e traz consigo sua cultura...juntos estamos nos transformando a cada dia...

(P) – e na Venezuela... de uma forma geral — e pessoal — você acha que essa experiência mudou você?

(R) – sim...acho que aprofundamos o conhecimento sobre nossos vizinhos e vimos que somos tão parecidos e sempre estivemos sendo ensinados a olhar sempre para a Europa e EUA...

(P) – E você continua “em Movimento”?

(R) – Sim! acho que se paramos...morremos!

(P) – Por quê? O que te move?

(R) – eu continuo no MST e nosso objetivo principal ainda não foi alcançado... e nas tarefas que me cabem nesse momento vivo viajando por vários estados do país e até por outros países. O que me move são os desafios...da construção...agora estou muito envolvido nesse processo da construção da unidade latinoamericana...da solidariedade, da luta em comum, dos projetos de cooperação... então... sinto que estou em constante Movimento, assim como a vida! (risos)

(P) – bom, acho que é uma excelente frase pra terminar a entrevista! Queria agradecer de novo pela sua colaboração, acho que esse papo vai dar pano pra manga!

(R) – acho que nunca falei tanto na minha vida (risos)!

(P) – Quer acrescentar mais alguma coisa?

(R) – não. não... acho que está ótimo... espero que seja útil...

(P) – vai ser, certeza. assim que eu tiver alguma coisa formatada te mando, pra você dar uma olhada, ver se quer alterar, acrescentar alguma coisa, beleza?

(R) – beleza

(P) – Só uma última formalidadezinha: confirmar que posso usar os dados e garantir, de novo, a confidencialidade deles...

(R) – Certo, claro!

(P) – bom, a gente vai se falando...! construindo isso aí!

(R) – sempre!

#### **Entrevista 4: Luís**

(P) – Primeiramente, as formalidades, pra legitimar a entrevista: como eu te expliquei, os objetivos da entrevista, pra ser usada na minha dissertação de mestrado, que é sobre a dimensão educativa da experiência militante migrante. Eu queria assegurar a



confidencialidade dos dados, do seu nome, e solicitar mais uma vez a autorização pra gravar.

(R) – Claro, claro.

(P) – O primeiro bloco da entrevista é dedicado à cultura de origem, de onde você veio, eu queria saber um pouco sobre os aspectos culturais da sua cidade, do seu estado. De que região do Brasil você é?

(R) – Eu sou de pernambucano, nascido e criado na cidade do Recife, capital, não vim do campo, nasci e cresci na capital, toda a minha família, tanto de parte de pai como de mãe moraram muito tempo no campo mas por condições objetivas, falta de emprego, falta de como se sustentar no campo, foram obrigados a ir para a cidade, a família da minha mãe veio da zona da mata sul, água preta e palmares, e a família do meu pai saiu da zona da mata norte, de uma cidade chamada limoeiro, e quase toda a família já mora em Recife, e mesmo da família da minha mãe que morou no interior ninguém trabalhou no campo né. Eram todos, grande parte da família de funcionário público e professor da rede municipal, estadual de ensino. Então não temos nenhuma ligação assim direta com a agricultura não.

(P) – E a influência dos seus pais do ambiente rural, do interior? Ninguém trabalhou na terra não né.

(R) – É meu bisavó tinha um engenhozinho de cana aonde morava a minha família e que ele arrendava pra usina, que tinha na região. Então o pequeno engenho que ele tinha ele era tudo arrendado pra usina. Então...

(P) – Mas então conta um pouco de Recife, como que é? Terra do maracatu?

(R) – Recife é a capital do estado de Pernambuco, é...

(P) – a cultura é mais urbana lá então.

(R) – é, a cultura é urbana, tem uma influência em alguns bairros do Recife de influência mais rural e tem hoje em dia tá se perdendo mais mas que teve durante muito tempo, perto da capital, influência muito grande da produção de cana de açúcar no estado, que sempre foi o produto principal de produção do estado. A partir dessa cultura da cana e também a partir da cultura de vários povos – do povo negro, do povo índio – que influencia diretamente a cultura da cidade né, do estado, que basicamente vem das manifestações culturais, as músicas, danças, a culinária, tudo vem dessa raiz histórica da existência do povo pernambucano

(P) – desse cruzamento do negro com índio

(R) – com europeu, que dá esse caldo cultural que existe na cidade. E uma quantidade enorme de manifestações de dança, de música...

(P) – você morou lá até que idade?

(R) – eu morei minha vida toda em Recife, em bairros da periferia, parte pobre outra parte nem tão pobre assim, mas dos 9 aos 25 anos eu morei num bairro chamado Ibura, que é um bairro da periferia do Recife, que segundo os dados oficiais é o segundo maior bairro em população da cidade, fica na zona sul.

(P) – Zona sul lá é periferia então?

(R) – depende, porque tem parte como boa viagem que é a galera que tem grana.

(P) – Igual no Rio né? Tem favela e mansão na zona sul. É misturado, não é tão segregado quanto São Paulo, por exemplo.

(R) – isso. Recife não é tão grande em território né. É uma cidade que é muito inchada então... todo mundo mora perto né.

(P) – É muito diferente a cultura que se produz? Da zona sul, norte? Ou é mais homogênea?

(R) – é...a cultura de maneira geral tá presente principalmente nos bairros da periferia porque tem uma presença negra muito forte então as manifestações culturais por

exemplo em bairros como boa viagem e como a gente chama que tá no subúrbio mas que não é pobre esse caldo cultural é muito pouco né... tem influência mais dessa cultura mais da modernidade, mais consome que produz, na periferia por exemplo quando... na zona norte, muita gente pensa que Recife é só frevo...é...onde eu moro, casa amarela, que eu conheço bem, existe uma tradição de samba que é muito forte...ninguém do Rio de Janeiro imagina.

(P) – É, os cariocas acham que é monopólio do Rio...

(R) – é...que não é verdade né...samba e feijoada no Brasil é coisa que tem em todo canto né...quando a gente pergunta pro carioca qual que é comida típica daqui eles dizem que é a feijoada, mas feijoada é típica de todo canto, e qual é a expressão cultural da música que vocês reivindicam diz que é o samba...mas que também é um pouco da riqueza do Rio de Janeiro né de produzir uma síntese do que é...

(P) – brasileiro?

(R) – do que é o Brasil...então...tem tudo né. Não só em termos de manifestação cultural mas também em termo de gente né... gente que vem de todo canto, que traz sua forma de viver, então...

(P) – no Recife não é assim? Não tem tanta influência, tanta gente de fora?

(R) – vem pouca gente de fora, a maior parte da população é de lá mesmo. Tem gente que vem de outras capitais do nordeste que vem trabalhar, estudar... mas não é um centro de migração de pessoas do sul e sudeste.

(P) – Mas você gosta disso aqui no Rio então?

(R) – ah eu gosto!

(P) – Foi fácil de você se adaptar então nessa questão, essa diferença foi positiva?

(R) – foi, foi tranquilo assim...eu acho recife muito parecido com o Rio. A gente é muito parecida, tem uma diferença aqui que gostam de dar informação. Em recife dão informação errada, pouca informação. Mas na verdade é um povo que eu acho muito parecido né...bem acolhedor, que recebe bem as pessoas,...que tem o caldo cultural, de mistura, de gente mesmo, de ter branco, de ter preto, de ter índio...de ter europeu, português, e saber tirar daí uma coisa que é importante, que é essa diversidade mesmo pra construir uma síntese.

(P) – E no sentido da mistura, de não ser muito segregado?

(R) – até certo ponto sim, se misturam, mas eu acho que tem sempre aqueles guetos...

(P) – que é uma questão mais social do que cultural, talvez...

(R) – é, e que por imposição mesmo dos mais pobres é que faz prevalecer pela força. Por exemplo praia do Rio de Janeiro, a barra por exemplo, você chega na Barra, em certos pontos você só vê quem mora na Barra...

(P) – faixas de areia, sim sim, tem divisão mesmo.

(R) – isso, mas tem espaços que você vê negro morador da Rocinha, vem da favela e impõem seu espaço, e diz a praia é de todos, e sendo a praia bem público, vem e conquista...

(P) – é porque assim, não gosto muito da palavra, mas é um espaço ainda democrático mesmo...

(R) – é, sim, claro. tem espaço mais misturado também, é pra todo mundo.

(P) – Mas por imposição dos pobres você diz que de alguma forma o espaço precisa ser conquistado, e pelos mais ricos simplesmente mantido...

(R) – é, de alguma forma tem que entrar e se impor em um lugar que...a praia historicamente sempre foi um espaço de...ao mesmo tempo em que sempre foi dos ricos no recife, também sempre foi um espaço muito grande de disputa, da população pobre ter sua praia no domingo, de acesso ao lazer...

(P) – a dinâmica da areia é parecida com a da terra...?

(R) – é, claro, tem que conquistar o espaço...saber que aquele é um dos poucos espaços que ele tem pra socializar, pra levar sua família, tomar um banho de sol, comer uma comida diferente, que leva pra praia...então...é uma experiência de resistência mesmo né, um espaço de disputa com a pequena burguesia...meu bairro mesmo era perto da praia e eu ainda lembro garoto como se fosse hoje dia de domingo saía uns vinte trinta amigos, entrava no ônibus e ia pra praia e ia pro lugar da *playboyzada* de boa viagem.

(P) – Mas tinha que ir em vinte ou trinta né

(R) – sim, claro...

(P) – sozinho não...

(R) – até ia, mas era visto com outros olhos, de *galera* a gente ocupa...

(P) – mais fácil resistir né?

(R) – tem essas diferenças. O Recife é um pouco parecido com o Rio nessas sínteses, nessas dinâmicas sociais. Por que eu não tive muita dificuldade...

(P) – de adaptação?

(R) – é, de me adaptar aqui. Os primeiros três meses foi difícil porque...vim pra cá...já tinha vindo duas vezes...

(P) – ah sim, o quê que você sabia sobre o Rio antes de vir?

(R) – eu já tinha vindo, pra alguma atividade, família tinha vindo, amigo...já conhecia grande parte do que a gente conhece a gente vê nas novelas, na televisão...a princípio é essa a imagem, mas depois que eu vim, a gente vai conhecendo...e à medida que a gente vai militando com pessoas do estado vai tendo oportunidade de trocar ideia vai conhecendo mais o que é a realidade de uma maneira geral né...então...quando eu cheguei aqui eu já sabia já de várias coisas que não era aquilo que eu tinha como conceito de Rio antes...então sempre tem essa imagem que é passada pro Brasil de uma maneira geral né...que é a capital do samba, da tal da mulata, da bola e do Flamengo né... então quando eu cheguei aqui tinha também essa aura mas tinha o espaço de convivência do Movimento, que é...diferente.

(P) – você veio dessas outras vezes pra passar a conhecer e depois vir morara? Era tarefa?

(R) – uma vez...é...na verdade já fazia parte da tarefa né...

(P) – qual a sua principal tarefa de militante no MST?

(R) – eu acompanho o tema da juventude no Movimento já faz um tempo...desde 2003. então em 2006 vim pra cá pra uma atividade do CPDA, num seminário sobre juventude aqui no Rio.

(P) – então sua área é mais com os jovens mesmo? Como que é esse coletivo?

(R) – é, eu ajudo a coordenar o coletivo nacional de juventude do MST aqui no Rio de janeiro...esse coletivo, o trabalho com a juventude, o tema, no Movimento é um tema que tem um trabalho assim intencional, mais organizado há pouco tempo, 3, 4 anos...

(P) – e qual foi a necessidade que deu origem ao coletivo?

(R) – a gente vinha participando de uma série de atividades a partir do início do governo lula, em 2003...na verdade isso vem de antes né...nós enquanto MST em 98, 99, 2000 fizemos três grandes acampamentos de formação da juventude do MST, na unicamp. Foram 3, cada um com quase mil jovens, onde a gente fazia...10 dias de formação política e tal...um espaço de experiência de organização, de troca de experiência...esse trabalho começou daí entende...a gente tinha um ou outro militante que estudava um tema, que fazia um trabalho nos cursos normais e tal...mas a partir de 99 a gente começou a ter um espaço mais orgânico...em 2003 então o governo começa a trabalhar com esse tema da juventude e promove o que é chamado do projeto juventude que é uma pesquisa que ia fazer um diagnóstico da juventude brasileira pra influenciar o governo na realização de proposta pra essas questões.

(P) – Juventude geral? Urbana, rural?

(R) – aí nisso basicamente um recorte muito mais urbano do que rural. Mas só tem um recorte mais rural quando os movimentos sociais do campo começaram a atuar de forma mais organizada e participar.

(P) – Porque o foco primeiro era...

(R) – a juventude urbana, é. Era pra quem vivia na cidade, basicamente. Então em 2003 a gente começou a participar desses espaços de elaboração do projeto juventude...aí um livro que saiu, duas publicações que orientou o governo...

(P) – mas políticas públicas de saúde, educação?

(R) – mais especificamente da questão da educação e também da geração de emprego e renda, de trabalho e tal.

(P) – Você viu o material? Achou bom?

(R) – sim, sim, o material é bom, boa pesquisa...tem falhas no que diz respeito à juventude rural porque foi muito pouco trabalhada né...mas hoje, a partir da organização da juventude, dos movimentos sociais do campo, esse tema tá sendo colocado, por professores e tal.

(P) – O que você acha dessa distinção entre juventudes? Quais diferenças você sente?

(R) – algumas tem...a gente acha importante fazer essa distinção, mas é muito mais pra garantir uma identidade pra que a gente não seja diluído no meio do que é a hegemonia da cidade...mas ao mesmo tempo a gente faz uma avaliação que é que essa diferença entre campo e cidade cada dia ela tem diminuído mais... o que vê de diferente é a relação com a terra, com a produção, com espaço produtivo, de produtos agrícolas mas de produção cultural também...que tem diferença com a cidade.

(P) – É a cidade tá mais voltada pro consumo né...

(R) – mas o campo também, o campo hoje tá...a gente diz assim...uma coisa o capitalismo tá resolvendo pra gente que é essa distinção, esse poço que foi criado historicamente, e que existiu entre campo e cidade tá diminuindo porque o capitalismo hoje no campo tá sendo desenvolvido de uma maneira tão rápida que esse poço nem existe mais...

(P) – o modelo de desenvolvimento é o mesmo né?

(R) – é, não só na forma de produção dos produtos agrícolas, que é a mesma coisa que a grande indústria têxtil, por exemplo, com mecanização, baixa mão de obra, enfim, com todo esse modelo hoje é...

(P) – que foi transplantado pro campo mesmo...

(R) – isso, foi transplantado pro campo, então o próprio desenvolvimento das comunidades no campo hoje ele tem caminhado com a mesma velocidade...

(P) – segue a mesma lógica da cidade...

(R) – claro, e isso influencia muito na cultura das pessoas...

(P) – tende a homogeneizar...

(R) – sim, claro, por exemplo, a nossa juventude...o que às vezes identificava um camponês agricultor era a forma de se vestir, a roupa, o chapéu, a música que ouvia...hoje você vai a vários assentamentos do MST você vai encontrar uma juventude que você não consegue diferenciar...só sabe que ela é do campo porque ela mora lá...mas toda sua forma de vestir, falar, de se relacionar com as pessoas é totalmente influenciada pela cidade entendeu? E eu não tô dizendo que isso é ruim, não tô aqui defendendo o que algumas pessoas, inclusive no Movimento defende que a gente tem que cada vez mais a criar o estereótipo do camponês que é o bom que vai salvar o mundo entendeu...o que a gente tem falado, que tem que entender é que é um camponês que vai ter que viver e sobreviver que vai ser criado a partir do desenvolvimento das forças produtivas do campo...se tem influência da cidade, beleza, que tenha...

(P) – é pegar e transformar em outra coisa...síntese...

(R) – mas ao mesmo tempo não deixar perder aquilo que identifica o que é próprio daquele local, as danças, formas de produzir, de se relacionar com as pessoas, tem toda uma coisa que ao mesmo tempo que tem influência da cidade que a gente faz o trabalho de resgatar aquilo que foi herança histórica da cultura mas de também de transformar aquilo em outra coisa que seja assim....que mantenha as raízes mas que esteja conectado com o que tá acontecendo hoje, nós não queremos voltar pra trás...

(P) – nem se isolar né

(R) – nós queremos criar no campo um espaço digno pra se viver...que tenha todo acesso a modernidade que a gente tem hoje, tecnologia, uma série de bens que a cidade tem que o campo também tem que ter. Não é voltar pra trás e viver como viviam os índios há 500 anos atrás...mas resgatar o que se viveu. Não é se isolar nem ser engolido totalmente pela cultura da cidade...é um pouco como criar essa síntese aí, o que é histórico nosso, dos camponeses e o que a gente é...tem de influência da cidade. Pegar uma folia de reis e misturar com guitarra elétrica, pegar aquilo que é importante e misturar com elementos característicos dessa geração né...isso é importante, ao mesmo tempo conseguir manter essa identidade...

(P) – e misturar com outras coisas...

(R) – é, é..

(P) – agora, vamos voltar um pouquinho e falar um pouco de como você entrou no MST?

(R) – ta, tá...é!

(P) – seus pais não eram do MST, certo?

(R) – não...meus pais são...minha mãe é funcionária pública, meu pai trabalhou com tudo um pouco, encanador, estofador...fazia encanamento de casa e tal, banco de carro. Já teve oficina e hoje trabalha com fibra, barcos. Não deixa de viver, mete a cara e aprende e vai lá e faz!

(P) – Então seu contato com o MST não foi através deles?

(R) – não, não. Foi na faculdade, eu tava no primeiro período da faculdade...

(P) – qual o curso que você fez?

(R) – História. Sou formado em História. E conheci um camarada que era da direção do Movimento e que minha tia trabalhava com a companheira dele. E lá em Pernambuco a gente tinha uma loja da reforma agrária...já tava funcionando há dois anos e tal e tinha uma menina que tava trabalhando na loja que tava indo pra Caruaru pra trabalhar na nossa secretaria estadual e tava precisando de uma pessoa pra ajudar na loja, pra vender o material, os livros, os produtos, aí eu fiquei.

(P) – Mas você já sabia qual era a do Movimento? O conteúdo ideológico, político e tal?

(R) – não aprofundadamente, mas de maneira geral sim porque eu estudei...tive contato com uma literatura e...não especificamente sobre o Movimento mas tive acesso a uma literatura progressista, um pouquinho antes, um ou dois anos antes eu fui conhecendo parte da militância. Quando eu entrei na faculdade também eu comecei a militar um pouco no movimento estudantil, e aí eu conheci esse camarada também do MST por meio do pessoal do movimento estudantil... e foi aí que eu comecei a ajudar um pouco o Movimento, nessa loja, em 2002...em 26 de março de 2002...

(P) – e demorou muito pra começarem a te passar outras tarefas?

(R) – não não, uns dois meses depois, como eu já tinha contato com o movimento estudantil, eu comecei a fazer essa relação do MST com a faculdade, com os militantes do movimento estudantil...comecei a fazer desde o início essa ponte aí...em 2002 também a gente começou a assumir tarefa na...não assumir tarefa mas basicamente o

Movimento todo colocou sua militância mobilizada pra eleição do Lula né...em 2002...então a gente dedicou parte da militância pra divulgar a campanha do Lula...

(P) – você militava mais na universidade onde estudava?

(R) – é, ficava na loja o dia todo e tal, e...à noite na faculdade tinha o espaço do movimento estudantil e também em 2002 a gente começou com a campanha da ALCA né, contra a ALCA, que foi um espaço importante também do Movimento em contato com outras forças sociais, e eu era responsável do MST com o movimento estudantil na campanha contra a ALCA...e aí fui indo, indo, indo até que...fui parar aqui. Em 2003 comecei a participar dessa atividade do projeto juventude, na primeira atividade em Chapecó, e aí já fazendo um monte de coisa...até que em 2006 a gente começa a articular o coletivo da juventude e faz o primeiro seminário da juventude do SMS, com vários outros movimentos sociais, juventude estudantil, negra, GLS, enfim, uma articulação mesmo...de tentar construir uma plataforma em comum de luta da juventude e tal...

(P) – entendi. Bom, eu queria agora passar pra uma outra questão, porque eu pretendo também escrever um pouco sobre a identidade Sem Terra. E assim, você se diz Sem Terra, mas você não é sem a terra, nem nunca teve ligação direta com ela né? Mas se afirma Sem Terra.

(R) – claro claro.

(P) – então, o quê que é essa identidade pra você? Ser Sem Terra?

(R) – não é que é só pra mim, assim. O Movimento de uma maneira geral, ele construiu ao longo dos anos a partir da experiência educativa mesmo do Movimento...a gente...no início do Movimento a gente escrevia sem terra com s minúsculo, hífen, t minúsculo. E com o passar do tempo com a experiência educativa do Movimento, de criar espaços pedagógicos, educativos próprios, as místicas, a convivência, a construção de códigos de convivência, de princípios políticos de convivência, a gente foi construindo o que a gente chama hoje de identidade Sem Terra que hoje a gente escreva com s maiúsculo, t maiúsculo...pra nós Sem Terra ele não é só ser o desprovido de um pedaço de terra, que muitas vezes é também, mas Sem Terra pra nós é uma identidade de classe, de pessoas, de parte da população que se identifica com uma luta, a luta pela reforma agrária, que é uma luta que a gente diz que não vai ser só uma conquista pros agricultores, um pedaço de terra...é pelo conjunto da população brasileira, do acesso à terra, da redemocratização da terra, da produção de alimentos, da soberania alimentar, de enfrentamento ao latifúndio, de enfrentamento ao agronegócio...então pra nós a identidade Sem Terra...

(P) – é uma identificação com a luta?

(R) – é uma identificação com a luta e com toda as esferas que essa luta nos coloca, que não é só a luta pela terra, é pela educação, pela saúde...

(P) – então não é uma identidade rural, ou que termina no campo?

(R) – não, não, é uma identidade de uma militância que tem como sua luta principal a reforma agrária mas que faz o conjunto de outras lutas que historicamente os movimentos sociais que lutavam pela reforma agrária não davam conta, que tem um conteúdo internacionalista maior, então isso tudo que forma um pouco da nossa identidade Sem Terra, por exemplo, se a gente voltar e pegar o que tá restrito ao campo mesmo...um acampado, ele tem identidade Sem Terra porque ele é desprovido da terra, mas a partir do momento em que é feita a reforma agrária em uma área, teoricamente, literalmente, ele deixaria de ser sem terra, mas a consciência que ele desenvolveu na sua trajetória de luta permite ele se afirmar como Sem Terra porque não é só a falta da terra, não é só o objetivo individual, tem uma situação coletiva, e de outras lutas...então o cara quando é assentado ele vai fazer a luta pela escola, pelo posto de saúde, porque não tem no acampamento, pelo crédito, porque não tem pra plantar, e tem uma série de lutas que

dá uma identidade mais ampliada do que só o desprovido da terra, da luta pela terra...a identidade Sem Terra é mais ampliada...

(P) – nesse sentido da consciência de continuar na luta...

(R) – e da luta dos outros também. uma pessoa quando é assentada tem a consciência de que tem que se juntar com os outros pra fazer a luta pela terra, e depois continuar junto pra fazer a luta por outras coisas...é mais ampliada... por isso que eu, nascido e criado na cidade, com a família que quase toda é de funcionário público, me sinto Sem Terra, por consciência de classe, por me sentir, por saber que eu sou parte da classe trabalhadora, e que nessa classe existe um movimento que me permite se organizar no coletivo, na militância, que me formou politicamente pra atuar na sociedade...esse é meu espaço de militância...

(P) – e o que é a militância pra você? Fazer as articulações, no seu caso, essa ponte com os jovens, movimento estudantil?

(R) – pra mim militância é uma perspectiva de vida...

(P) – não é só cumprir tarefa?

(R) – não, é fazer da militância minha vida, que é o que eu faço há 8 anos integralmente...

(P) – você está com quantos anos?

(R) – 27...eu faço isso há 8 anos da minha vida e que a gente tem colocado em debate com a juventude...

(P) – mas explica melhor essa questão de perspectiva de vida...

(R) – é porque numa sociedade onde cada vez mais o acesso ao trabalho e emprego é cada vez mais elitizado por uma parte da população que tem estudo e que tem instrução...e que cada vez mais é difícil pra um filho da classe trabalhadora se qualificar porque falta escola, universidade, cada vez mais é feita pros filhos da pequena burguesia...e a população pobre vai ficar cada vez mais com o trabalho precarizado e subemprego, trabalho informal, vai vender picolé na rua, vai vender no sinal...enfim...então pra nós e é isso que a gente tem trabalhado mais com a nossa militância, com a juventude que tá no campo, é de transformar a militância em perspectiva de vida pra construir uma alternativa não só financeira mas de vida mesmo, pra você conseguir produzir, de ficar 2, 3 dias por semana na terra e ter mais 4 pra fazer a militância...ou mesmo sair pra trabalhar em outro canto, na cooperativa do assentamento e fazer militância, dividir seu tempo da militância na parte produtiva do assentamento e colocar parte da militância pra parte organizativa, então isso é um trabalho com outros companheiros, em outros setores, nas outras tarefas que ajudam o Movimento. A militância é isso pra mim, pra fazer a reforma agrária, pra cada vez mais a gente conseguir colocar nossa luta no conjunto da sociedade e fazer com que a reforma saia do papel, e a partir dela a gente tem um espaço de atuação no conjunto da sociedade né...

(P) – esse seu trabalho militante de vir pro Rio de Janeiro. Você veio sem conhecer ninguém pra cá, como que foi?

(R) – eu vim pra uma tarefa do conjunto da organização...mas já conhecia os militantes daqui.

(P) – você já sabia que vinha pra ficar? Se voluntariou? Há quanto tempo você está aqui?

(R) – já já...vai fazer 3 anos. Como a gente resolveu enquanto jovens do MST criar um organizativo da juventude, um coletivo nacional da juventude, com representantes dos estados, normalmente quando a gente faz isso no Movimento a gente cria uma secretaria operativa, vamos dizer assim, uma pessoa que fica responsável a nível nacional pela articulação desse coletivo...

(P) – e essa pessoa já sabe, como o coletivo é nacional, que pode ser...

(R) – deslocado pra outros estados...

e essa pessoa no caso era você..

(R) – isso, quando a gente soube, viu a necessidade de ter um espaço a nível nacional e uma pessoa a nível nacional pra fazer essa articulação da tarefa da juventude então a secretaria nacional do Movimento de imediato achou que eu poderia cumprir a tarefa e me convidou pra cumprir...e que as condições eram ser deslocado de Pernambuco e vir morar no Rio de Janeiro porque aqui tem um escritório nacional e ao mesmo tempo em que eu vinha tocar a tarefa da juventude a nível nacional, que ia ter um espaço que eu ia ficar viajando sempre pra ajudar a articular, organizar, mas também pra ajudar um pouco a fortalecer o espaço do escritório nacional do Rio, que a gente tava ficando desfalcado de uma militância que tava indo embora, pra outros estados, pra Brasília e tal, em outras tarefas. Então a minha vinda tinha dois objetivos né...

(P) – e sua impressão do Rio, qual foi a primeira impressão? Você acha muito parecido com Recife né? Não teve um grande choque?

(R) – não, não...o meu primeiro grande choque foi a ponte Rio-Niterói...

(P) – por que?

(R) – porque eu nunca tinha visto uma ponte tão grande, pelo tamanho daquele troço! Mas o que eu estranhei mesmo foi a solidão. Eu nunca tinha saído de casa... eu conhecia umas pessoas aqui, mas pouco íntimo...ficava mais em casa e tal. e aí a maior dificuldade foi o fato de ficar só...de ter me separado da minha família e tal...nunca tinha ido morar só. Isso tudo pesou muito né...

(P) – pensou em voltar?

(R) – não, não...pra mim era pessoalmente era importante viver outra coisa né...uma nova tarefa, uma outra responsabilidade que eu não tinha...ao mesmo tempo que foi difícil eu encarei com muita naturalidade...eu sabia que ia sentir isso, tava mais ou menos preparado psicologicamente...depois disso a gente começou a se ambientar com a militância do Rio de Janeiro a conhecer gente...a sair...

(P) – e depois desses três meses, que se adaptou a essa vida, do que você passou a gostar mais aqui do Rio? Do quê que você acha que vai sentir mais falta aqui? Quando precisar que ir pra outro lugar?

(R) – difícil...acho que da relação com as mulheres, que é muito diferente de recife...acho que as mulheres cariocas se permitem mais, vamos dizer assim...é uma sociedade menos machista, acho. Lá são mais retraídas...o que me surpreendeu positivamente foi essa diferença cultural, de gênero. Tenho mais amigas mulheres aqui...

(P) – e essas relações, essas experiências mudaram você? Você mudou desde que veio?

(R) – eu mudei bastante, na verdade eu vivo um processo de mudança do que eu era há oito anos...minha mãe mesmo diz que o melhor que me aconteceu foi o MST...porque me fez fazer um monte de coisa que eu nunca faria...disciplina e tal...responsabilidades...eu...de ter aprendido a fazer as coisas pra mim também, de responsabilidade individual, cozinhar, lavar roupa, minha mãe achou que eu nunca ia fazer...todo mundo disse lá em casa que eu amadureci muito cedo...apesar de ter passado por muitos problemas que adolescente passa mesmo, de escola e tal...amadureci muito cedo...trabalhava com a minha tia desde criança, tinha amigos sempre mais velhos do que eu e...minha mãe fala que o MST ajudou muito nisso...

(P) – era uma característica que você já tinha, e que no MST desenvolveu mais...

(R) – é...acho que em 8 anos eu consegui amadurecer mais na vida do que nos outros 19 que eu vivi...então minha mãe diz que eu sou antes do MST e outro depois do MST...e aí...acho que tenho mais seriedade, apesar de ser uma pessoa que tem uma



personalidade muito alegre, de brincar e tal...ser sério mas ao mesmo tempo ser não sério!

(P) – Bom, queria saber se você acha que aprendeu alguma coisa com essa experiência, algo específico, com essa experiência do Rio?

(R) – acho que o que pra mim o que mais tenha me ensinado é aprender a conviver com essa diversidade gigante...de gente...de trato, cultura, de tudo...de gênero, de orientação sexual...isso o Rio de Janeiro me ensinou, a relação com os militantes me ensinou...de saber tirar da diversidade – o que pra nós é importantíssimo – uma unidade com o conjunto da sociedade, na luta...mas o que me incomoda muito ainda...acho que o Rio de Janeiro tem uma aura e um sentimento de capital do país que ainda é muito presente...essa do carioca...dizer que não tem sotaque, e querer ser...o representante mesmo oficial da brasilidade...então...tem carioca que acha que aqui é o centro mesmo do Brasil, e tem toda uma aura...

(P) – uma certa arrogância? Que dificulta pra quem vem de fora?

(R) – é, é, claro...mas assim...não são todos...os menos conscientes...e os meios de comunicação tem um papel nisso...mas mesmo na militância aqui também, de querer ser o centro da política e tal...mas uma coisa que me irrita também é o restante do Brasil dizer que carioca não trabalha...isso não é verdade...*négo* acorda às quatro e tal pra pegar ônibus na baixada chegar no trabalho às 7...isso aí não é mole...eu defendo sempre, os cariocas nessa questão, acho que essa ideia não é a realidade mesmo...todo lugar que eu for que falar isso eu vou dizer não é bem assim...porque não é mesmo!

(P) – Bom, uma última pergunta, então: você continua em Movimento? Por quê?

(R) – a princípio sim, porque eu...faço parte desse coletivo nacional e tenho acompanhado umas articulações mais internacionais da juventude do Movimento...pela via campesina...já tive oportunidade de sair do país algumas vezes...já fui pra Itália, Argentina, Paraguai, Bolívia, Peru, pra fazer articulação política mesmo do Movimento e isso permite que parte da nossa militância possa conhecer outras experiências de outros movimentos sociais de outros países....então continuo em movimento porque estou à disposição do Movimento, onde precisar da minha contribuição...

(P) – e pretende parar?

(R) – não, não

(P) – conseguiria?

(R) – não sei...tem que tentar pra ver...por enquanto não...estou à disposição do Movimento, se precisar de nós...

(P) – então é isso, queria agradecer a colaboração, garantir mais uma vez a confidencialidade e tal, e assim que eu formalizar alguma coisa, tiver alguma coisa pronta, e quando o trabalho estiver pronto eu te dou o retorno, te mostro pra ver se você gosta e o que você acha.

### **Entrevista 5: Ana**

(P) – Bom, algumas formalidades antes...pra você saber...é um trabalho sobre as transformações na identidade dos militantes migrantes do MST...os objetivos já te expliquei, eu quero analisar a dimensão educativa dessas migrações, dentro do Movimento...quero garantir a confidencialidade, eu não vou usar teu nome e solicitar autorização pra gravação e pra depois divulgar os dados na dissertação, tudo bem?

(R) – pode, pode..

(P) – então vamos começar...o primeiro bloco é sobre sua cultura de origem, de onde você veio, conhecer um pouco dos aspectos gerais da sua cultura de origem e tal...de que região do Brasil você é?

(R) – sou de Santa Catarina, região sul do Brasil né...

(P) – como você vê o ambiente cultural da região onde vivia? Ou seja, como são os costumes, a cultura de lá, quais os traços de quem é de Santa Catarina, como você vê a cultura de lá?

(R) – bom, Santa Catarina é uma região extremamente...pelo menos a região de onde eu venho né...é uma região extremamente agrícola, a maioria das pessoas que vivem lá são pessoas do campo né...é a região do extremo oeste de Santa Catarina, que é a divisa com a Argentina...

(P) – extremo sul do Brasil...

(R) – isso, e extremo oeste do estado...então é bem...uma região bastante mesmo de pequena produção, de pequena agricultura...a maioria é de imigrantes italianos mas também tem de alemães, uma grande colônia alemã...

a cultura deles é bem presente até hoje?

(R) – bastante, tem muita tradição de ter...se chama comunidade, são as famílias que viviam ali digamos que numa comunidade vivem trinta famílias...o pavilhão que é chamado que é um...

(P) – uma área comum?

(R) – uma área comum, a igreja, que todo mundo vai...um campo de futebol, e depois a cancha de bocha que seria o boliche, uma espécie de boliche...e...então basicamente nos finais de semana nessas comunidades a atividade principal é...vai lá pro clube...

(P) – as famílias todas se conhecem...

(R) – todo mundo se conhece, as mulheres vão nas casas das outras tomar mate, um chimarrão...parecido com chimarrão...que assim as mulheres nos finais de semana, exclusivamente aos sábados e domingos, elas tomam mate doce, que é feito de leite ou de água...e nos finais de semana, as mulheres – os homens não gostam de mate doce... – então é o mate doce com pipoca...

(P) – tem essa diferença muito marcada? Do que as mulheres fazem, os homens...

(R) – tem, no final de semana tem...é bem dividido...isso nas comunidades tradicionais...já hoje, no assentamento, é bem diferente, e essa cultura não é mais tão cultuada assim...tão tradicional...continua o jogo de futebol, se encontra todo mundo na área comum...

(P) – e a cultura italiana, alemã?

(R) – é tudo misturado, também tem...no assentamento nós não temos igreja, nenhum tipo de igreja, porque a gente preserva a crença de cada um e nem todo mundo precisa ser da igreja católica nem de outra, então não vai ter vinte igrejas dentro do assentamento...melhor não ter nenhuma!

(P) – E você, nessa época que morava lá ainda, você era diferente, como você via a vida e tal?

(R) – ah muito! Bem diferente...porque eu era uma criança quando eu saí de lá praticamente, tinha dezessete anos...foi nova...mas apesar disso eu sempre fui criada dentro do Movimento né...

(P) – é, então, fala um pouquinho sobre isso...você veio de uma contexto que já estava inserida no Movimento...seus pais são do MST...

(R) – é...então, os meus pais, tanto do lado da minha mãe quanto do meu pai, são famílias bastante...abonadas de irmãos...

(P) – de dinheiro não...!

(R) – não! De irmãos...! na família do meu pai são onze filhos e da minha mãe dez filhos...e as duas famílias viviam na mesma comunidade...meu pai e minha mãe se conheceram, assim, sempre foram meio que uma família só dos meus pais, mesmo antes de se conhecerem né...cresceram juntos...sempre. então é uma união bastante...só que todo mundo muito pobre né...imagina, viviam de agricultura, um lote pequeno de terra, pra dividir pra todo mundo...

(P) – a perspectiva não era muito boa...

(R) – é...enquanto a tarefa dos pais era dar comida pros filhos até que ia né...agora depois quando começou a educação... tanto é que todos eles são muito...meus pais não estudaram..

(P) – tinha escola na época lá?

(R) – tinha...mas...tinham que trabalhar e não puderam frequentar a escola né...trabalho na lavoura...

(P) – não era das vidas mais fáceis...

(R) – não...a minha mãe agora que terminou o segundo grau. Meu pai continuou com a quarta série incompleta...aí...meu pai e minha mãe resolveram...tinha um pastor, chamava pastor Lobo, da igreja luterana, ele era da Alemanha...alemão mesmo...e ele foi fazer trabalho de base lá na comunidade dos meus pais. Eles já estavam casados, eu ia fazer 4 anos de idade e ia sair uma das primeiras ocupações de Santa Catarina, já estavam fazendo as mobilizações...

(P) – você pode falar um pouquinho sobre esse trabalho de base?

(R) – daquela época? Bom, esse pastor Lobo chegou lá em casa e meu pai e minha mãe ‘tavam se preparando pra ir pra cidade...meu pai corta cabelo, então ele tinha recebido um convite de uma pessoa pra trabalhar numa barbearia na cidade...então no próximo mês eles iam embora pra cidade. Aí chegou o pastor Lobo, falando da ocupação, do que que era o Movimento Sem Terra, que tava se organizando e tal...foi quando meus pais decidiram ir pra ocupação. E eu lembro assim...na minha lembrança de criança...eu tinha 3 anos de idade...pra mim tá super marcado, como se fosse hoje, eu tava com uma camiseta azul, um short vermelho...lembro perfeitamente...minha mãe colocou uma toalha branca na minha camiseta e me botou sentada na caixa da lenha...que é fogão a lenha né...é raro as pessoas que tem fogão a gás né...e tem uma caixa de madeira, que fica do lado do fogão, minha mãe me botou sentada, me deu um copo de leite e falou “pra você não sentir fome no caminho”...e a gente foi de caminhão e saiu de madrugada assim...escuro...pra ir pra ocupação...quando a gente chegou no local que chamava Bandeirantes, o nome da cidade, era uma descida e tinha um rio que passava no meio da fazenda...o rio de manhãzinha sobe aquela...neblina né...quando atravessamos, eu não enxergava na frente...eu queria parar, achei que ia acabar o mundo! Eu lembro dessa cena assim...

(P) – impressionante né?

(R) – impressionou bastante! A gente foi acampar, nesse dia, dia 24 de maio, a ocupação...

(P) – e como foi? E o fazendeiro?

(R) – não teve violência não...agora, teve muitos despejos...pra entrar foi tranquilo, pra ficar...a gente ficou nessa área não sei quanto tempo...não lembro...e meu pai virou de linha de frente...então ele sempre ia nas negociações e a gente, minha mãe, ficava. Então chegava, despejava, a gente tinha que ir pra outra área, desmontar o barraco e ir embora...minha mãe deixava um bilhete pro meu pai, dizendo pra que lado a gente tinha ido...ele ia encontrando a gente...aí a gente ficou cinco anos acampado. Indo pro quarto ano de acampamento, minha mãe ficou grávida do meu irmão...aí nesse ano ele nasceu, no acampamento...que foi um episódio...ele nasceu de oito meses...premature, a minha

mãe estourou a bolsa e morava super longe da cidade...difícilimo o acesso..aí minha mãe foi de moto...carregaram ela...ela chegou no hospital e não podia nascer de parto normal...tinha que fazer cesária e mandaram ela pra outra cidade...aí sim ele nasceu! Mas foi super complicado...nessa situação, uma gravidez...aí por fim saiu a área onde a gente iria ser assentado...

(P) – como saiu essa área?

(R) – foi uma negociação, do governo do estado com o prefeito do município.

(P) – E quem era o dono da terra?

(R) – era um cara, que era dono do Banerj, aqui do Rio de Janeiro...um médico...é uma fazenda de 1013 hectares que tinha dois caseiros e dez cabeças de gado...só pra justificar a existência da terra, era pra especulação mesmo...aí só pra fechar essa história do acampamento, quando a gente foi pro assentamento...saiu essa área...a ideia sempre foi, desde esse primeiro acampamento...foi se formando um grupo de pessoas que tinham algum tipo de afinidade e que queriam trabalhar coletivamente, no dia que saiu essa terra. Então sempre que saía um despejo, que ia pra uma nova área, sempre se priorizava manter esse grupo de pessoas que queriam fazer alguma coisa em comum...aí quando saiu essa área juntou todo esse grupo pra ir pra esse assentamento...só que não tinha infraestrutura nenhuma e agora apesar de eu ser uma criança quando fui pra ocupação...tinha 4 anos de idade...aí não tinha infraestrutura nenhuma...nos primeiros seis meses do meu irmão, minha mãe não tinha leite pra amamentar...a gente dava água de arroz...que é nutritivo...era o que dava...quando a gente foi pra essa área que iria ser supostamente o assentamento e realmente foi, não tinha leite, então como que ia sustentar meu irmãozinho lá...eu, minha mãe meu irmão fomos pra casa dos meus avós, mão do meu pai – porque o pai da minha mãe ficou muito bravo quando eles foram pro Movimento e cortou relações durante muito tempo...

(P) – de repente porque...as diferenças de pensamento...porque eu imagino que depois de quatro, cinco anos lá no acampamento vocês, seus pais não estavam mais lá só pela necessidade, deve ter tido algum tipo de formação, de conscientização...a questão da produção coletiva, que foi debatida...então...eles entraram pela necessidade mas depois de quatro anos de acampamento...

(R) – já tinha um acúmulo político e ideológico...claro.

(P) – e teu avô não concordava muito com essa política...

(R) – não! Mas depois acabou mudando de ideia, hoje em dia apóia e tal..o Movimento. Mas a gente foi pra lá, meu pai foi pro assentamento...

(P) – mas eram lugar diferentes? Vocês não foram assentados na área que ocuparam?

(R) – não, a gente acampou, mudou dez vezes de área, até chegar aonde a gente tá assentado hoje.

(P) – Mas o acampamento foi itinerante então...

(R) – foi, vários acampamentos!

(P) – Mas então você se lembra de muitas coisas dessa época!

(R) – lembro, da escola, bom...eu nunca consegui...minha primeira série eu entrei com nove anos de idade...geralmente é com sete anos né...mas eu lembro antes que começava em uma escola e depois tinha que mudar...

(P) – escola dentro do acampamento?

(R) – é...mas assim na verdade...não valia nada né...pra você passar de ano porque...as escolas do MST não eram reconhecidas né...

(P) – hoje em dia tem algumas que são né...

(R) – é, é o caso do Rio Grande do Sul. Mas enfim, depois de um tempo a gente foi pro assentamento também, foi um grupo de dezessete famílias...todos sem terra...

(P) – e o que significa, já que você tocou no assunto, ser Sem Terra pra você, com letra maiúscula assim? Porque essas pessoas já não eram sem a terra né?

(R) – bom, diante da minha história, que vem até antes de mim, a dos meus pais...mas assim...pelo sofrimento que eles tiveram, pelas condições...porque não foi uma história fácil né...nada veio de graça...então hoje pra mim ser Sem Terra é você ter acesso à escola, à educação, à terra, à alimentação...porque passar dois anos sem comer carne...era isso que passava no acampamento...nem era feijão com arroz, de vez em quando era só abóbora mesmo...então você hoje ter o que comer, poder ajudar outras pessoas a conquistarem aquilo que você conquistou a um tempo atrás...é uma coisa que não tem palavras pra explicar...

(P) – tem a questão então da vida digna mesmo, mas esse aspecto de ajudar os outros, você acha que tá presente na identidade Sem Terra?

(R) – com certeza...não é simplesmente você ser Sem Terra porque você não tem a terra, hoje o Movimento já extrapolou esse conceito. Porque é Sem Terra todo mundo que de alguma forma depende dela né...na verdade todos nós dependemos porque se não passamos fome né...então...meu pai, minha mãe, são Sem Terra mesmo tendo um pedacinho de terra...

(P) – e como funciona isso lá no seu assentamento? A produção é coletiva né?

(R) – é, coletiva. São sessenta famílias que trabalham coletivamente. 100% coletivo. A produção, a colheita, venda...a divisão das sobras, os investimentos, as decisões tomadas...

(P) – e essa foi uma decisão consciente? Foi tomada por todos?

(R) – então, foi um pouco complicado. Naquela negociação com o governo, foi decidido o seguinte: vinte e cinco famílias são do MST, vinte e cinco famílias são de sem terra do município, ou seja, os sem terra do município nunca passaram por algum tipo de processo organizativo ou de ocupação de terra.

(P) – Fez diferença isso?

(R) – fez, porque...a concepção era totalmente diferente. Do MST tinha um grupo de vinte e cinco famílias que já estava há quase cinco anos num processo de luta, de busca pela terra...

(P) – de formação?

(R) – formação na prática da resistência mesmo...e já vinha construindo o que seria...então o trabalho coletivo não era uma novidade...não foi imposto por ninguém de fora...mas essa foi uma condição pra esse outro grupo...então qual foi a solução encontrada: vamos dividir o assentamento. Vamos fazer dois assentamentos. Tanto é que até pouco tempo atrás tinha denominação grupo 1 e grupo 2. era dividido pelo tipo de organização. Cada um com suas estruturas. A linha era a mesma: tinha que trabalhar no coletivo. Então não era assim, cada um pegava um pedacinho de terra...as casas são na agrovila, construídas uma pertinho da outra...

(P) – agrovila é...?

(R) – onde as pessoas moram...porque você não vai dividir...pega um assentamento de uma fazenda, pega a área, divide em 70 partes...isso até existe no Movimento. Aí é opção das pessoas, onde constrói a casa e tal. Aí aqui mora a Carmen dali a 20km mora a Mariana...entendeu? no nosso assentamento não. As casas são todas perto, e as áreas produtivas são todas ao redor...

(P) – entendi!

(R) – a comunidade...fica concentrada. Hoje tem duas agrovilas, que são próximas uma da outra.

(P) – Mas voltando lá na questão do acampamento como ensaio...porque fez diferença um grupo passar por essa experiência?

(R) – por conta disso, da mentalidade...teve que dividir os grupos...o grupo que chegou do município a regra foi: aqui vai ser coletivo. Foi imposto pra eles, tendo a opção de ficar ou não. Então...foi muito legal porque depois de 4 anos, viu que todo mundo tinha gostado da ideia, aí o outro grupo também ficou e formou a cooperativa, hoje é uma só. Claro que teve gente que não ficou e tal, sempre tem...

(P) – Quais os motivos, por que não ficaram?

(R) – uma das críticas mais é que falta dinheiro, não tem estrutura...hoje no assentamento, na cooperativa que a gente mora, não tem justificativa nenhuma pra uma pessoa sair de lá e morar em qualquer canto do mundo. Sabe a qualidade de vida é impecável...você vai na casa de todo mundo, não falta nada. Tem 21 anos de idade o assentamento. São 21 anos de pura luta e construção. As casas são bonitas, escola, posto de saúde, frigorífico de frango, que abate 7 mil frangos por dia, tem um plantel, todos os dias ordenha 120 vacas, tudo organizado, nunca falta nada.

(P) – Mas como que essas pessoas assim...ninguém era técnico agrícola! E deu muito certo! É uma organização complexa mesmo...e seu pai nem terminou o segundo grau...

(R) – pois é, todo mundo era agricultor. O Movimento ajudou, no processo foi formando. Por exemplo, meu pai participou do primeiro laboratório agrário nacional. Os laboratórios funcionavam da seguinte forma, era uma cooperativa, o curso, chegava lá, o professor dizia: olha vocês tem aqui 50 reais, tem 50 alunos, tem a cooperativa e vocês vão ficar aqui 60 dias estudando e vocês precisam arrumar comida, transporte, material...

(P) – hipoteticamente...?!

(R) – nada! Tudo na prática! Aí precisava se organizar pra dar conta de sobreviver esses 60 dias no curso! Imagina se você não vai aprender! Todo mundo se qualificou né! Aí hoje a gente produz tudo lá no assentamento. Você só vai no mercado pra comprar sal e açúcar branco, se fizer questão, porque tem o açúcar mascavo que fazem lá. Não precisa comprar óleo porque tem banha de porco, produzem lá. Carne, tem o frigorífico. E todos os meses, eles mandam porco, gado, peixe e frango. Arroz, feijão, farinha...tudo produz no assentamento. Então tem uma qualidade de vida mesmo...não tem muito do que reclamar mesmo...tem pessoas que vão embora mas porque reclamam que ganha pouco dinheiro...mas aí são pessoas que talvez não vão estar satisfeitas nunca né...é uma diferença de valores mesmo...e aí o Movimento hoje em dia tem que fazer um trabalho, principalmente com a juventude né...que é como que eles vão fazer pra que permaneçam lá no assentamento...porque jovem quer essas coisas...tênis de marca, carro de marca, essas coisas...aí qual que é a opção...proibir não adianta...nunca adiantou...a opção foi: todo jovem no assentamento tem a opção de sair, ir pra onde quiser, fazer o que quiser, e se não gostar tem a opção de voltar. Continua com sua vaga garantida...e tem funcionado muitíssimo bem...a maioria deles foi, mas voltou. E isso só jovem pode fazer. Os pais não têm opção de voltar, pediu pra sair não pode voltar. Só com jovem essa política, e a maioria quer voltar.

(P) – E tem algum trabalho com jovem lá dentro, uma política pra permanecer, que incentive música, criação?

(R) – tem, tem aula de violão, de teatro, dança...não é só trabalho! Tem o grupo de jovens, eles saem, se organizam, viajam, conhecem...

(P) – e era uma área que...bom...tinha dez cabeças de gado e duas pessoas...deu uma revitalizada né?!

(R) – é, todos os assentamentos tem isso. De produzir cultura, manter as pessoas no campo mesmo...produzindo de tudo.

(P) – Ser Sem Terra é diferente de ser militante do MST?

(R) – é...bom, eu não sou assentada né...só o meu pai. É porque pra você ser assentada, você tem que permanecer na terra, produzindo o lote.

(P) – Mas você tinha essa opção?

(R) – tinha, e optei por ser militante.

(P) – E as pessoas que estão lá não são?

(R) – são, militam lá, localmente, através da autogestão, produção...na verdade, dentro do Movimento, nunca parei pra pensar como seria isso. A gente trata de militante essas pessoas mesmo que se deslocam...se colocam à disposição do Movimento pra organizar em outros lugares...

(P) – porque tem a identidade de assentado que é diferente da de militante?

(R) – que não deixa de ser um militante...porque é uma prática de resistência...mas é mais comum falar que militante é aquela pessoa que tá liberado de ser assentado pra militar em outras questões...

(P) – e é bom ser liberado?

(R) – bom, é muita tarefa...nosso assentamento liberou muita gente...das tarefas internas de produção para contribuírem com o Movimento...e o assentamento só é o que é graças ao MST. E como todo mundo de lá não pode estar em outros lugares pra ajudar as outras pessoas que querem conquistar isso, você precisa liberar algumas pessoas pra fazer isso. No início, era só o pessoal da igreja que fazia isso né...quem foi fazer trabalho de base com o meu pai foi o pastor...e agora quem daqui do assentamento vai fazer esse trabalho que o pastor fez né...pra passar adiante...então além de você garantir toda a estrutura do funcionamento do assentamento você tem que contribuir com o Movimento como um todo...aí surge esse de ser liberado...mas sobre a diferença entre ser Sem Terra e ser militante...acho que as duas coisas se complementam, estão juntas mesmo...por exemplo hoje no Movimento tem muitos estudantes que não têm pretensão de trabalhar na terra...mas são militantes do MST...estão fazendo outro trabalho...criando redes de apoio...

(P) – então o que eles têm em comum com as pessoas que estão trabalhando na terra?

(R) – ideologicamente tudo a ver né...você ser Sem Terra acho que tá muito ligado com a militância. Você não consegue ser militante sem se sentir Sem Terra. Você só é militante por conta de ser Sem Terra, por conta dessa ideologia né...senão vai militar por que? Pra só conseguir um pedaço de terra não precisa militar. Existe uma distinção...mas se complementam...a militância tem um trabalho de solidariedade, acho...

(P) – e quando você vê outros companheiros na luta, que ainda não conseguiram conquistar isso tudo? Que que você sente, percebe? Porque você milita pra ajudar as outras pessoas a conquistarem o que seus pais conquistaram?

(R) – como a gente tem hoje né...300 mil famílias debaixo da lona...é um sentimento de indignação...porque você vê tanta terra, tanta ostentação, riqueza...e saber que tem tanta gente com vontade de trabalhar, de ter o mínimo, e você não poder contar com o governo, que pegue isso como uma prioridade...porque acha que isso é uma coisa que não vai resolver...porque sempre foi assim...e coloca tanto empecilho, dificuldade...pra fazer uma coisa que tá na cara que só vai fazer bem...é aquilo que o João Pedro falou naquele programa *é notícia*, que a direita tem tanta raiva da gente que quer nos exterminar, e é simples de exterminar o MST...é só fazer a reforma agrária!

(P) – É verdade!

(R) – não existiria mais a razão de ser! Então é um sentimento de indignação né...não estão plantando arroz e feijão por aí...e quando planta é pra exportação...não é pro povo comer...é a função econômica só...não a social...

(P) – exatamente. bom, vamos passar pro terceiro bloco que é sobre a questão da sua militância migrante, itinerante. Falar um pouco dessa experiência de ir pra São Paulo. Você falou mais do mecanismo, de ser liberado...mas não falou porque você foi liberada, e porque foi pra São Paulo...conta um pouco sobre isso?

(R) – então...como eu te falei, a gente tinha dificuldades de estudar, quando era acampado, depois a gente chegou no assentamento, e lá só tem escola de 1ª a 4ª série. Isso já é maravilhoso, formação primária, garante muita coisa do que você vai ser...mas ainda pode ser melhor a escola lá, de 5ª a 8ª séries a gente tem que sair do assentamento e ir pra uma escola numa cidade vizinha, municipal...dá uns 40 km do assentamento. Hoje a gente já tem estrutura, todo mundo estuda até o segundo grau, tem transporte e tal, pras cidades vizinhas. Aí na minha época, o segundo grau não tinha, tinha que ir pra cidade, e não tinha transporte...então não tinha acesso à escola, parava de estudar...aí o que que acontecia, a gente era 6 crianças na época, era mais fácil de resolver...então 2 foram indicados pra fazer o cursos do Iterra de técnico agrícola e...cada pai acabou resolvendo o caso desses outros 4...eu fui pra cidade morar na casa da minha tia, ficava lá durante o dia, estudava à noite. Depois eu comecei a trabalhar de empregada, doméstica, de babá, de qualquer coisa pra ir me mantendo. Trabalhei em restaurante, caixa de cooperativa de crédito, enfim...

(P) – mas como você foi parar em São Paulo?

(R) – então, nosso assentamento sempre foi de referência, várias pessoas se interessavam na experiência, iam visitar e...um dia minha mãe... o Chicão, que era um companheiro lá de Santa Catarina, depois foi morar lá na Bahia, um dos pioneiros do Movimento...ele foi visitar o assentamento e minha mãe falou: “Chicão pelo amor de Deus leva a Ana pra militar no MST, essa menina tá se perdendo...eu tava me formando naquele ano...aí um dia ele ligou, eu tinha acabado de terminar o segundo grau e tinha pedido os trinta dias pra sair do trabalho e voltar pro assentamento...aí ele me convidou pra vir trabalhar em São Paulo, na Concrab, que é a confederação das cooperativas, dizendo qual era a tarefa e tal...era simples, secretária, atender telefone e tal. A Concrab organiza mesmo as cooperativas em nível nacional...aí cheguei em São Paulo e fiquei 4 anos em São Paulo...

(P) – e o quê que você achou? Você foi sozinha?

(R) – eu cheguei em São Paulo...nossa...fiquei assustada, com tudo...inclusive com a tarefa... achei que a secretaria era uma casinha pequenininha né...era uma casa grande...enorme...um monte de gente...aí meu deus, e agora né? Que será de mim? Eu tava bem medrosa mesmo. A gente produzia muito livro, cartilha e tal. Uma das minhas tarefas era digitar e eu nem sabia direito mexer no computador! Eu cheguei muito...tinha toda uma compreensão do que era o Movimento mas... uma coisa local...lá do assentamento...não tinha uma visão nacional do que seria o Movimento, não sabia que era tão grande, tão estruturado...então comecei a entender das coisas, de telefonista passei pra contribuir no setor de projetos e tal...aí no quarto ano que eu tava em São Paulo fizeram uma proposta de a gente...eu já tinha casado né...de a gente vir pro Rio de Janeiro contribuir com o estado...

(P) – mas e São Paulo? Você conhecia alguma coisa de lá antes de ir?

(R) – nada, nada. A única coisa que eu ouvia falar...eu tinha uma tia que trabalhava de empregada doméstica numa casa no Morumbi...e ela fantasiava muito São Paulo...é porque tem umas coisas que é bem complexo e desesperador de ver...porque você ser empregada doméstica lá você vai ganhar meio salário mínimo por mês...e ela veio pra São Paulo morava na casa de um cara super rico, ela só fazia passar roupa e ganhava mil reais por mês...tava ótimo...quase ninguém ganha isso de doméstica...a casa era tão grande que tinha seis empregadas...mas São Paulo não é de ruim...eu gosto muito...sem



contar que vir pra São Paulo acabou que não foi você continuar a ser militante do MST, tem uma certa cultura, você vê o mundo diferente quando sai de uma cidade muito pequena...teatro, cinema...minha cidade não tem cinema...sabe...então te dá uma certa...conhecimento...e você acaba vendo o mundo. Lá na minha cidade não tem mendigo dormindo na rua...você não vê uma família inteira em cima de um carrinho cheio de papelão e o pai desesperado correndo na frente no meio dos carros...não tem...tem pobreza...mas miséria não tem não...e dói, e faz você dá valor à vida que tem né...por exemplo a gente durante a ocupação era pobre, mas tinha ali com o que viver...miserável mesmo nunca tinha visto...

(P) – desumanizados mesmo né...isso não tinha?

(R) – não, na minha época não...hoje não sei...essa parte de São Paulo...por mais que você ouve falar...ver é muito cruel...

(P) – suas expectativas eram boas? Quando foi?

(R) – eu vim com muita vontade, queria continuar estudando...eu sempre quis fazer uma faculdade...

(P) – e fez né?

(R) – fiz, fiz curso de história na federal da Paraíba...inclusive na dedicatória da minha monografia eu agradei ao meu pai e ao Movimento porque meu pai dizia que nunca ia poder mesmo pagar uma faculdade pra mim...que não ia dar...aí eu falei assim você nunca conseguiu pagar uma faculdade mas de tanto você lutar conseguiu que eu tivesse acesso a uma universidade mesmo sem ter que pagar né...tirar do bolso mesmo...com dinheiro...pagou isso com luta né...

(P) – como que era esse curso?

(R) – era uma parceria do MST com a faculdade...uma turma, de 60 educandos que fazia em sistema de alternância...ficava 2 meses na Paraíba e 3 meses na cidade de origem...eu acabei me formando em São Paulo mesmo...mas fiz um tempo aqui no Rio também...

(P) – você morou aqui no Rio né?

(R) – é, por 3 anos...

(P) – veio com alguma tarefa específica?

(R) – eu vim pra contribuir com a secretaria estadual...fiquei aqui 3 anos...e pra mim foi o período mesmo da melhor militância que eu mais cresci politicamente, que eu mais aprendi, que eu mais me encontrei...o Rio de Janeiro tem muitos desafios...é um lugar complicado...que você tem que entender a realidade do Rio de Janeiro...cada estado tem uma realidade diferente, mas o Rio é um caso à parte...porque é uma cultura muito urbana...e você vai pro interior, por exemplo, campos...é uma cultura de...não sei dizer se é servidão ou escravidão...as pessoas não têm aquela...se vende né...a mão de obra na cana...é muito difícil você organizar...as pessoas estão um pouco domesticadas mesmo a vender sua mão de obra...não conseguiram aprender a viver da terra...então o Rio de Janeiro ainda a gente não pode dizer que é isso né...porque eu não estudei pra conseguir entender ainda...diagnosticar o quê que acontece aqui mas tem uma cultura muito urbanizada e a gente vai ter que entender o que passa aqui pra poder construir um Movimento forte, consolidado e é aquela coisa...a gente manda muito militante que chega aqui e acaba ou entrando na mesma lógica dos que estavam aqui antes...por exemplo...não adianta você vir aqui com a experiência lá de Santa Catarina que você não vai conseguir fazer, organizar...não tem uma tradição de agricultura aqui...

(P) – mas você acha que isso em outros estados...tem um modelo que dê certo em todos? Tem alguns princípios né...

(R) – alguns princípios você consegue manter, mas aqui nem esse pouco...não é uma questão de as pessoas serem difíceis, mas a cultura mesmo que é diferente...e o Rio é

um dos primeiros estados que teve ocupação de terra né...aqui tem ocupação de 25, 26 anos...não são sem terra organizados pelo MST...mas...tem uma história, uma tradição pra resgatar...só conhecendo a realidade, a entender as pessoas e tal...

(P) – tem que vir aberto...

(R) – mente aberta...como são, como pensam...as pessoas são diferentes né...pra mim o Rio de Janeiro foi uma das tarefas que eu mais gostei de fazer...você consegue ver resultado, no pouco que você faz...resultado imediato...geralmente no Movimento os resultados são a longo prazo...as pequenas conquistas...gostei muito de militar no Rio...

(P) – quais foram as maiores dificuldades aqui, e de forma geral, de sair da sua terra?

(R) – em São Paulo foi a falta da família...de amigos...o medo da cidade grande...eu morria de medo, fiquei um ano sem sair de casa, tinha medo de pegar o metrô...São Paulo é uma imensidão...você se perde mesmo...te dá medo...uma coisa é você morar numa cidadezinha que você conhece todo mundo ou se você não conhece conhecem sua família...em São Paulo não tem isso...na cidade grande não tem isso...eu era muito bichinho do mato mesmo...

(P) – e a questão da família sempre foi difícil mesmo...

(R) – até hoje né...a gente tem uma ligação muito forte...

(P) – e de todas essas experiências de andarilhagens, qual foi o maior choque cultural...? Paraíba, Rio, São Paulo...? algum costume que você estranhou?

(R) – foi na universidade...aí não sei se foi...eu me sentia estranha...os olhares...ser Sem Terra dentro da universidade...foi cruel mesmo...

(P) – então foi um choque com a cultura universitária mesmo?

(R) – que é bem difícil né...inclusive nos trabalhos da faculdade, os professores...cobravam muito assim...pra gente estar dentro da faculdade era pra aprimorar nosso conhecimento, pra continuar fazendo a luta com maior qualidade...e aí os professores diziam que a gente fazia discurso, que eles queria teoria, não discurso...pra gente foi estranho essa história de ter que parar com o discurso militante...por exemplo, a gente colocava mística no nosso trabalho...eu tenho dificuldade de ser uma pessoa...neutra...nem sei se isso existe...eu não consigo...na academia tem que ser objetivo, neutro...você não pode por o que você pensa mesmo, só teoria, falar o que os autores pensam mesmo...e a segunda coisa mais difícil foi...se deparar mesmo de repente com...o mundo né! o ritmo...

(P) – e você pensou em desistir?

(R) – não, nunca...porque minha vontade de estudar era maior mesmo...eu fiz o curso, vestibular em São Paulo, fiz seis meses de filosofia lá...difícil mesmo foi o primeiro ano...hoje eu penso em...complementar, experimentar...não deixar de ser militante do MST mas tenho muita vontade de trabalhar com outros públicos...também...eu quero dar aula...queria ter essa possibilidade de poder formar...sabe aquilo que eu recebi lá na minha quarta série? Queria passar adiante...não é uma questão de dar aula pra...receber o salário...queria militar mesmo, ter um trabalho de formação...por isso que eu queria ficar na área de história mesmo e assim...pode até ser em escola de assentamento, mas o que eu queria mesmo era uma escola de periferia, numa escola com desafios mais...na sua cara mesmo né...por exemplo, na faculdade a gente fazia o estágio né...aí Mariana que desespero assim porque...as professoras nem tinham vontade de dar aula, batiam o ponto e só e nem se importam em criar uma metodologia pra envolver o aluno, inserir o aluno...acho que esse trabalho de conscientização mesmo que complementa a militância né...que eu queria fazer...

(P) – e voltar pra Santa Catarina? Pensa nisso?

(R) – acho que a gente sempre volta...mas na verdade Santa Catarina é um estado que produz muito militante...e hoje voltar seria retroceder...

(P) – e avançar seria?

(R) – seria...se você superou um desafio, pra você crescer precisa de...um novo...pra você voltar...parece que ta dando um passo atrás...não que seja uma coisa ruim, pelo contrário, mas já tive essa experiência...acho que o dia que eu não tiver mais condições, ou que eu achar que a minha tarefa está cumprida...quero voltar sim...

(P) – será que você vai achar que cumpriu todas as tarefas, que chegou no limite e não tem mais como avançar?

(R) – ah tem o limite da idade...você vai querer descansar...eu queria voltar pra Santa Catarina, viver lá a vida em coletivo, sabe? Viver! Então, um dia...a gente nunca pode dizer nunca né?

(P) – mas e se acontecesse isso, de voltar pra lá...do quê que você iria sentir mais falta, dos lugares que conheceu?

(R) – se tem uma coisa, Mariana, que a gente faz muito é amigo nessas tarefas...a gente conhece...não é nem amigos comuns, são amigos de luta, de batalha, de reuniões...e aí não é uma coisa que você conheceu em São Paulo e tal...é uma coisa de que nas atividades, gente do Brasil inteiro...e restringir minhas tarefas a um lugar e deixar de ver, encontrar conhecer as pessoas...ia dar uma tristeza...uma saudade...é muita gente, muito conhecimento...é uma troca muito grande...isso falando pessoalmente...agora, da luta, seria bem...estando em tarefas iguais a minha você não se preocupa com o assentamento, mas com os assentamentos...não é só Santa Catarina, mas são 24 estados...tem uma grandeza nas coisas que você faz...as coisas vão ampliando...ficar parada vai ser meio estranho...é uma coisa muito automática...não ter noite, dia, sábado, domingo...pra gente não tem...tarefa surge a qualquer hora, em qualquer lugar...quando você tem uma dinâmica dessa, não sei se consegue parar mesmo, deve dar um baque né...

(P) – então essa é uma mudança que você sentiu né? do ritmo? Você mudou mesmo com essas migrações?

(R) – amadureci né...aprendi muito...a cada tarefa nova, a cada desafio novo...você vai vendo né...amplia...não é mais a luta pela terra, aí já vem a luta pela educação, a luta dos urbanos, a luta dos outros povos, o petróleo, sabe? Vai tomando uma proporção que quem esta assumindo tarefa a nível nacional vai sentindo crescer...e com isso você vai aprendendo, sabendo lidar com as coisas de forma diferente...

(P) – e você acha que, assim como aprendeu, contribuiu, ensinou?

(R) – a gente sempre fica com a impressão de que podia fazer mais coisa né...mas...estou fazendo mais do que fazia, mas...podia fazer mais ainda...mas a gente aprende e a gente ensina pra todo mundo né...é uma troca...lá na Venezuela...isso ficou mais explícito né...

(P) – qual era a tarefa lá?

(R) – foi uma brigada do MST que foi com algumas tarefas. Primeiro, ajudar a via campesina que é o Movimento Sem Terra de lá a organizar a produção, as cooperativas. Fazer o trabalho que a gente faz nos acampamentos aqui, de formação mais política mesmo...e a segunda missão era...bem complicada! Nós temos uma experiência com a Bionatur, uma cooperativa nossa que produz sementes agroecológicas, sementes de hortaliças. A ideia era ir pra Venezuela e ajudar os pequenos produtores a produzir suas próprias sementes...e a terceira tarefa era construir o IALA, o Instituto Latinoamericano de Agroecologia...que...deu certo...foi fundado, criado...então...a ideia era ir pra ensinar a fazer isso...mas quando a gente foi a gente aprendeu muito mais do que ensinou! Porque você não consegue ensinar se não conhece a realidade do lugar...a gente chegou lá e se sentiu tão...burrinho! você chega lá é tudo diferente...a primeira missão...teve uma horta linda! Alface, repolho! Coisa mais linda! Detalhe: ninguém gosta de verdura!

Estragou tudo! Nossa arrogância né? você chegar e já mostrar como funciona e tal...então tem que conversar, perguntar...aprender...descobrimos que eles gostam de cenoura, beterraba e tal...é isso...não tem como pegar uma experiência de um lugar mesmo e tentar fazer em outro lugar diferente...impor...tem que descobrir o lugar...conversar...tem que ser conjuntamente com as pessoas, aprendendo junto. Então o tempo todo você tem uma relação de troca mesmo. Aqui no Rio de Janeiro foi a mesma coisa...eu tinha experiência em trabalho de secretaria...mas aqui tem que tentar entender a lógica...tem que aprender tudo de novo, se adaptar...o tempo todo é uma troca...e o MST tem muito disso nesse meu trabalho...aprende muito mesmo...

(P) – porque é uma formação na prática também, de refletir a prática...

(R) – é, o dia a dia te mostra mesmo...é impressionante a capacidade que o MST tem de te envolver mesmo...porque assim...não é a mesma coisa que trabalhar numa empresa né...quando eu trabalhava no escritório de uma loja...não precisava pensar...atender telefone...na secretaria do MST não funciona assim...pra atender o telefone, a gente está sujeito a ataques né...a polícia liga às vezes, pra sondar...o cara do telefone...chega lá falando que quer consertar não sei o que...é grampo né...não pode ser ingênuo...

(P) – é verdade...bom, acho que a última pergunta que eu queria fazer é a seguinte: você continua em Movimento? Por que?

(R) – em movimento como assim?

(P) – Nos dois sentidos!

(R) – eu continuo em movimento e no Movimento. Em movimento pelo Movimento...porque assim eu acho que...só vou parar mesmo o dia que a reforma agrária sair...que o Movimento vai deixar de existir desse jeito, tomar outras características, lutar por outras coisas né...injustiça tem um monte...e quando a gente conseguir fazer o que planeja aqui no Brasil, vai faltar fazer...nos Estados Unidos, na Europa...em outros lugares, que tem gente que vai precisar...aonde tiver injustiça a gente tem que...se indignar, né?

(P) – é! Acho que é uma boa forma de finalizar a entrevista! Bom, queria agradecer mais uma vez, obrigado, Ana, mais uma vez...vai ter muita coisa pra aproveitar, foi ótima a entrevista! Depois eu te dou o retorno, te repasso o trabalho! Obrigado.

## **ANEXO 5**

### **SISTEMATIZAÇÃO DAS ENTREVISTAS**

## ENTREVISTA 1 – PEDRO: PLANOS DE ANÁLISE

### Nível de análise 1 – COMUNIDADE DE ORIGEM

PEDRO	Condições de vida gerais	Propósitos e Valores	Dimensão formativa
<b>1.1.Características culturais</b>	Pedro nasceu em Cascavel, Paraná, Região Sul do Brasil (variante sociocultural matuta-açoriana). A cidade é majoritariamente rural, de pequenos agricultores. Diz serem os sulistas muito fechados: <i>“muito diferente do resto do Brasil... pessoal fechado assim... um povo que eu sinto que pensa muito no trabalho só...”</i>	1. Lavração da vida	Percepção de si: fechado, tímido. Dificuldade em relacionar-se  1.1.o mundo está para ser feito
<b>1.2. Grupos/Redes sociais: principais coletivos de socialização</b>	Família: de pequenos agricultores. Dos 10 irmãos, apenas Pedro é do MST. Igreja: participou da Teologia da Libertação, porém nessa época ainda não tinha contato com o MST. Não pormenoriza aspectos de sua participação neste grupo social.	Modelo de produção individual/familiar.	
<b>1.3.Educação formal/trajetória profissional fora do MST e expectativas</b>	Fez o ensino médio em Contabilidade. Tentou trabalhar na cidade como empregado. Queria conseguir emprego em um escritório, porém não conseguiu e, a esta época, não adaptou-se à cidade.	1.Ensino Formal em instituição tradicional  2. Carreira profissional: Trajetória de sucesso individual.	

### Nível de análise 2 – PERCURSO NO MST

PEDRO	Condições gerais	Propósitos e Valores	Dimensão formativa
<b>2.1. como e porquê entrou</b>	<p>A família era numerosa, e o lote de terra, pequeno. Havia uma impossibilidade de sustentar-se no modelo de produção individual.</p> <p>Organiza-se com 8 jovens e vão para uma ocupação próxima, para tentar uma alternativa de vida. Diz que no início a idéia era <i>“Viver né! Num primeiro momento é só isso... depois vai criando uma consciência né... era uma necessidade econômica, prática mesmo”</i></p>	1.Necessidade econômica; sobrevivência	
<b>2.2. Educação formal dentro do MST</b>	<p>Fez o TAC, Técnico em Administração de Cooperativas, que corresponde ao ensino médio no sistema de ensino do MST.</p> <p>Afirma que o curso não era puramente técnico, pois tinha também formação política: <i>“dos nossos cursos não tem nenhum só técnico, a formação política tá sempre junto”</i>.</p> <p>O método de ensino era a Pedagogia da Alternância, e a escola, autogestionada coletivamente pelos alunos:</p> <p><i>“nós é que tocava a escola... nós é que administrava a escola.”</i></p>	<p>1.Práxis revolucionária</p> <p>2.Utopias Coletivas</p> <p>3. Ressocialização Contestadora</p> <p>4. Rebeldia Organizada</p> <p>5. Cultura de Participação</p>	<p>1.1.recognição e a reinvenção de si e da sociedade</p> <p>2.1.consciência coletiva dos problemas e das soluções comuns</p> <p>3.1.ensino-aprendizagem: problematização e reinvenção de valores.</p> <p>4.1.consciência organizativa</p> <p>5.1.gestão autônoma e responsável do destino comum</p> <p>5.2.exercício de liberdade pessoal</p>

<b>2.3.conflitos</b>	Afirma que, inicialmente, enfrentou dificuldades para trabalhar coletivamente: <i>“não tava acostumado com aquela proposta de trabalhar em conjunto... eu nunca tinha ouvido falar em socialismo e nem era muito a minha, não alinhava muito. Não consegui na primeira semana... foi difícil pra mim...”</i>	1. Conflitivo da Ação Educativa	1.1.construção de espaço dialógico personalizado e coletivizado 1.2.autoquestionamento: rever conceitos e preconceitos
<b>2.4. lugar que ocupa</b>	Assentado em uma área coletiva na região Sul: <i>“é do coletivo, eu não tinha pedaço né... de terra. A área é toda coletiva.”</i> Contribui com o Setor de Finanças na secretaria do Rio de Janeiro, e é da Brigada Nacional do MST.	1.Utopias Coletivas  2.Ressocialização Contestadora	1.1. autoconscientização 1.2.aprendizado coletivo das possibilidades da vida  2.1.nova perspectiva de organização social
<b>2.5. Ser Militante</b>	Pedro diz que ser militante é dedicar-se quase que integralmente ao Movimento e que se trata, principalmente, de uma mudança de mentalidade: <i>“ser militante é sair um pouco desse pensamento individual e pensar no coletivo né... você não tá pensando primeiro em você”</i>	1. Ideologia Expansiva Emancipatória  2. Referencial Identitário Coletivo (de classe oprimida)	1.1. passagem da ética do indivíduo à ética do coletivo.  2.1.descentração de si
<b>2.6. Identidade Sem Terra</b>	Mesmo já assentado, afirma-se Sem Terra, pois compartilha com outros um projeto diferente de sociedade: <i>“se fosse só o interesse pessoal... meu objetivo é maior (...) é um projeto diferente de sociedade... a gente luta por isso...”</i> E afirma: <i>“pra nós do Movimento não adianta,</i>	1.Cultura de Participação  2.Radicalidade	1.1. responsabilidades pessoais assumidas frente ao coletivo  2.1. questionamento fundamental da ordem vigente 2.2. projeto e estratégia política de transformação radical da sociedade



	<p><i>enquanto não mudar esse modelo capitalista... não adianta conquistar a terra, fazer a reforma agrária, e reproduzir esse modelo de desenvolvimento só econômico mesmo. O nosso projeto é de desenvolvimento social né...”</i></p>	<p>3. Contracultura</p> <p>4. Lavração da Vida</p> <p>5.Enraizamento Projetivo</p>	<p>3.1.subversão dos valores dominantes</p> <p>4.1.combatividade permanente</p> <p>5.1. enraizar cada ação de ruptura na perspectiva da construção de uma nova ordem</p>
--	---	--	--

### Nível de Análise 3 – MIGRAÇÃO MILITANTE

PEDRO	Condições gerais	Propósitos e Valores	Dimensão formativa
<b>3.1. tarefa e expectativas</b>	Foi para o Rio de Janeiro, região Sudeste (variante sociocultural caipira), assumir o setor de finanças do MST e ajudar a construir o Movimento no estado. A essa época, já estava assentado. Não conhecia o local, apenas o que via na televisão: <i>“Não conhecia nada! Só novela só. Minha professora de história não era muito boa não!”.</i>	1.Universalização da Luta  2. Enraizamento Projetivo  3. Referencial Identitário Coletivo (de classe oprimida)	1.1.solidariedade e indignação  2.1. projeção para a continuidade histórica que vai além de si mesmo  3.1. nexos comuns de pertença com outros
<b>3.2. condições da migração</b>	Foi com outra militante do MST para começar a formar um grupo de discussão: <i>“aqui era pra construir o Movimento, tinha que ter alguém pra discutir...”</i>	1.Cultura de Participação	1.1.democracia de base 1.2.protagonismo autotransformador
<b>3.3.conflitos e dificuldades</b>	Nunca tinha morado em uma cidade grande. Sentiu um choque entre a cultura urbana e cultura rural: <i>“lá no Sul são agricultores, e sabem que se você plantar um pé de feijão vai demorar três meses pra receber o dinheiro... o povo da cidade não, trabalhou hoje quer o dinheiro amanhã! Não tem essa paciência de esperar a plantinha...”</i> E notou que as pessoas são mais abertas, comunicativas: <i>“acho que é questão de sobrevivência na cidade né? deve ser...”</i>	1. Lavração da Vida  2.Estética Social  3.Ressocialização Contestadora	1.1.trabalho na terra e cultivo da vida: o mundo está para ser feito 1.2.paciência histórica  2.1.parâmetros de beleza e sensibilidade diante da vida humana  3.1.capacidade de identificar e de se indignar com as injustiças

	Assustou-se com a situação de miserabilidade humana: <i>“lá no Paraná eu conhecia a pobreza né...lá existe a pobreza...mas miséria como no Rio...eu nunca tinha visto...”</i> Pensou em desistir, com saudades da família, mas o <i>“coletivo maior falou mais alto”</i> .	4.Universalização da Luta  5.Referencial Identitário Coletivo (de classe oprimida)  6. Enraizamento Projetivo	4.1.ampliação do círculo identitário  5.1.consciência/solidariedade de classe  6.1.enraizamento em uma coletividade forte
<b>3.4.encontro intercultural</b>	A tarefa, como toda migração militante, consistia em ajudar inicialmente os camponeses na organização, para que depois pudessem melhor organizar-se sozinhos: <i>“no início tinha que indicar né...mas sem ser autoritário, pra criar uma estrutura...depois da formação o povo senta, discute, decide sozinho né... (...) a construção é essa... ajudar a organizar pra depois fazerem sozinhos.”</i> Conversando, aos poucos foi conhecendo as pessoas, e a realidade local.	1. Unidade Diversificada      2. Paradigma Relacional Dialógico-Cooperativo      3. Conflitivo da Ação Educativa	1.1.ética fundada no respeito às diferenças 1.2.posicionamento intercultural crítico 1.3.aproveitamento da diferença: tradução das culturas  2.1. <i>convivência</i> dialógica harmoniosa conflitiva; 2.2.aprendizagem para a cooperação 2.3.vínculos pedagógicos de emancipação  3.1.negociação gnosiológica 3.2. construção de espaço dialógico personalizado e coletivizado 3.3.produção de consensos localizados a partir de diferenças

#### Nível de Análise 4 – EXPECTATIVAS E PROJETOS PARA O FUTURO

PEDRO	Condições gerais	Propósitos e Valores	Dimensão formativa
<b>4.1. Expectativas</b>	Não pensa em mudar-se definitivamente para a cidade. Mais tarde, quer voltar para seu lote, trabalhar na terra, ser um produtor rural para tirar seu sustento da terra, mas não apenas por questões econômicas.	1.Enraizamento Projetivo  2.Lavração da Vida	1.desejo de estabilidade  2.1.terra é mais do que terra
<b>4.2.próximos projetos</b>	Ao mesmo tempo, quer assumir o setor de frente de massas, que é o que sempre gostou de fazer: <i>“esse ano agora eu quero saber da formação mesmo, vou colocar isso na reunião!”</i> Vai mudar-se mais uma vez, para Macaé, para ajudar na organização dessa região.	1.Enraizamento Projetivo  2. Contracultura	1.1.combatividade permanente  2.1.viver como se luta e lutar como se vive 2.2.transformação da experiência da luta/pertença ao MST em modo de vida/cultura

## **ENTREVISTA 2 – ISABEL: PLANOS DE ANÁLISE**

### **Nível de análise 1 – COMUNIDADE DE ORIGEM**

<b>ISABEL</b>	<b>Condições gerais</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	<b>Dimensão formativa</b>
<b>1.1.Características culturais</b>	Isabel nasceu em Mogi das Cruzes, São Paulo, região Sudeste do Brasil (variante sociocultural caipira). A cidade é parte rural, parte urbana e, segundo ela, bastante conservadora.		Percepção de si: Diz que à época, antes de ter contato com a Teologia da Libertação, era “conservadorinha”, apesar de já atenta às questões de ordem social.
<b>1.2.Educação formal/trajetória profissional fora do MST e expectativas</b>	Fez magistério, e trabalhou como professora. Mais tarde, formou-se em Artes.	1.Ensino Formal em instituição tradicional  2. Carreira profissional: Trajetória de sucesso individual.	
<b>1.3. Grupos/Redes sociais</b>	Família: apenas Isabel é do MST. Sua família não é de agricultores, apenas seus avós, que perderam o lote quando ainda era pequena, o que a marcou muito. Igreja: muito presente em toda sua trajetória de vida, identifica-se ideologicamente com a ala progressista da Igreja Católica, na qual participou durante muitos anos (Cáritas Brasileira, ligada à Teologia da Libertação). Afirma que a Igreja	1. ressocialização contestadora        2. Referencial identitário coletivo (de classe oprimida)	1.1.questionamento de práticas, valores, concepções dominantes 1.2.capacidade de identificar e de se indignar com as injustiças   2.1.Descentração de si 2.2.fraternidade identitária 2.3.consciência/solidariedade de classe

	<p>Católica tradicional, mais conservadora, “<i>não tem uma perspectiva social mais ampla</i>”, e via grandes limitações em sua ação, orientada para a caridade, e portanto mais assistencialista, “<i>sem mexer com a ordem social</i>”. Diz que “<i>ficava brava</i>” com as injustiças sociais, mas que “<i>não sabia que podia brigar</i>” – o que aprendeu quando teve contato com a Teologia da Libertação.</p> <p>Participou de encontro ecumênicos massivos (milhares de pessoas, de diversas religiões e regiões), nos quais havia uma efervescência cultural grande: “<i>de fortalecimento das diversas identidades (...) principalmente a de classe... que juntava todo mundo...</i>”.</p>	<p>3.rebeldia organizada</p> <p>4.Conflitivo da ação educativa</p> <p>5.unidade diversificada</p>	<p>2.4.nexo comum de pertença com outros</p> <p>3.1.consciência organizativa</p> <p>4.1.autoquestionamento: rever conceitos e preconceitos</p> <p>5.1.ética fundada no respeito às diferenças</p>
--	---	---	---

### Nível de análise 2 – PERCURSO NO MST

ISABEL	Condições gerais	Propósitos e Valores	Dimensão formativa
<b>2.1. como e porquê entrou</b>	<p>Entrou através da fraternidade “Povo na Rua”. Começa a militar para o MST juntamente com o trabalho da fraternidade. Queria inserir-se no MST pois via uma limitação da ação da Igreja, reformista, não transformativa:</p> <p><i>“por mais interessante que fosse o trabalho na fraternidade, era dentro da igreja e com seus limites e o trabalho era de assistência... e me dava uma baita crise...”</i></p> <p>Outro motivo para sua inserção era a relação afetiva que mantinha com um militante.</p>	<p>1.Rebeldia organizada</p> <p>2.utopias coletivas</p> <p>3.contracultura</p> <p>4.ideologia expansiva e emancipatória</p> <p>5.Radicalidade</p>	<p>1.1.romper com os sentimentos de medo e conformismo</p> <p>1.2.aprender a desobedecer e a se rebelar contra o próprio destino</p> <p>2.1. autoconscientização</p> <p>3.1.passagem do otimismo ingênuo à esperança crítica</p> <p>4.1.Postura política e cultural de contestação social</p> <p>5.1.questionamento fundamental da ordem vigente</p>
<b>2.2. Educação formal dentro do MST</b>	Isabel não refere-se a nenhum curso do MST que tenha frequentado.		
<b>2.3.conflictos</b>	Isabel não refere-se a, ou não sentiu, nenhum conflito quando de sua inserção no MST (talvez por já ter experiência, quando de sua		

	entrada, em uma organização coletiva, na Cáritas).		
<b>2.4. lugar que ocupa</b>	Contribui com o Setor Nacional de Cultura do MST		
<b>2.5. Ser Militante</b>	<p>Aproxima os sentidos do trabalho do militante com o dos missionários da igreja, ressaltando a importância da coletividade e os valores de solidariedade e justiça social. O traço principal do militante, para ela, é tentar sempre conciliar o individual com o coletivo: <i>“acho que ter participado de comunidade religiosa fez com que as experiências coletivas fossem fortes.”</i></p> <p>Afirma que tudo é política, mas que política não é tudo: há a parte sensível: <i>“tudo é movido por decisões políticas, mas tem também a ver com a sensibilidade, de não esquecer essa parte...”</i></p>	<p>1.ideologia expansiva emancipatória</p> <p>2.utopias coletivas</p> <p>3.estética social</p>	<p>1.1.princípio ético e político de justiça social 1.2.ética coletiva</p> <p>2.1.consciência coletiva dos problemas e das soluções comuns 2.2.aprendizado coletivo das possibilidades da vida</p> <p>3.1.parâmetros de beleza e sensibilidade diante da vida humana</p>
<b>2.6. Identidade Sem Terra</b>	Afirma-se Sem Terra, mesmo sendo de origem urbana, pois diz que esta identidade foi ampliando-se, na medida em que o MST “se abriu”, ampliando o sentido da luta.	1.Universalização da luta	<p>1.1.Passagem de interesses corporativos à convicção política 1.2.ampliação do círculo identitário</p>



### Nível de Análise 3 – MIGRAÇÃO MILITANTE

ISABEL	Condições gerais	Propósitos e Valores	Dimensão formativa
<b>3.1. tarefa e expectativas</b>	Foi para o Rio de Janeiro, mesma região de sua comunidade de origem (Sudeste), ajudar a organizar o MST. Conhecia a cidade, mas até então não imaginava-se morando ali.	1.Universalização da luta	1.1.solidariedade e indignação
<b>3.2. condições da migração</b>	Foi sozinha, porém não sentiu-se solitária, pois companheiros militantes receberam-na. Afirma que militante não tem pátria, o local não importa: <i>“a base vai com a gente, né?”</i>	1.Enraizamento Projetivo  2. utopias coletivas	1.1.enraizamento em uma coletividade forte 1.2.projeção para a continuidade histórica que vai além de si mesmo.  2.1.redescobrir-se universal
<b>3.3.conflitos e dificuldades</b>	Assevera que a organização do Movimento neste local era mais flexível, e sentiu que as pessoas de fora do MST não tinham muita disciplina.	1.Conflitivo da ação educativa	1.1.negociação gnosiológica 1.2.construção de espaço dialógico personalizado e coletivizado
<b>3.4.encontro intercultural</b>	Apesar das dificuldades de organização, entende que no Rio de Janeiro há que ser mais flexível, e inclusive que o MST tem que se adaptar (como costuma fazê-lo) a esta característica da cultura local, para melhor se estruturar. Afirma ter mudado bastante, e aprendido a ser mais flexível: <i>“sempre</i>	1.enraizamento projetivo  2.unidade diversificada	1.1.visão dialética da vida  2.1.ética fundada no respeito às diferenças 2.3.aproveitamento da diferença: tradução das culturas

	<i>aprendemos, estamos aprendendo toda hora... com a forma de vida... pensamentos da cultura local... em constante movimento...!”</i>	3.paradigma relacional dialógico-cooperativo  4. <i>práxis</i> revolucionária  5. <i>práxis</i> do MST	3.1.convivência dialógica harmoniosa conflitiva 3.2.aprendizagem para a cooperação 3.3.reversibilidade dos papéis educativos  4.1.transformar-se transformando  5.1.estudar continuamente
--	---	--	---

#### Nível de Análise 4 – EXPECTATIVAS E PROJETOS PARA O FUTURO

<b>ISABEL</b>	<b>Condições gerais</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	<b>Dimensão formativa</b>
<b>4.1. Expectativas</b>	Conquistar uma sociedade mais justa.	1.cultura de participação  2. Lavração da vida  3.Radicalidade  4. contracultura	1.1.responsabilidades pessoais assumidas frente ao coletivo 2.1.semear mudanças  3.1.questionamento da ordem vigente  4.1.Aprender a produzir utopias
<b>4.2.próximos projetos</b>	Continuar a contribuir com o Setor de Cultura, a correr os estados: <i>“enquanto a gente não mudar o mundo, vamos nos movimentando!”</i>	1.contracultura       2. enraizamento projetivo	1.1.Viver como se luta e lutar como se vive 1.2.Transformação da experiência da luta/pertença ao MST em modo de vida/cultura  2.1.combatividade permanente

### **ENTREVISTA 3 – CARLOS: PLANOS DE ANÁLISE**

### Nível de análise 1 – COMUNIDADE DE ORIGEM

<b>CARLOS</b>	<b>Condições gerais</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	<b>Dimensão formativa</b>
<b>1.1.Características culturais</b>	Carlos nasceu em Ji-Paraná, no estado de Rondônia, região Norte do Brasil (variante sociocultural Cabocla). O estado é recente, e Carlos afirma que, por isto, este não tem identidade cultural definida. Houve muitas migrações para a área. Sentiu um choque cultural entre a sua cultura (majoritariamente cabocla) e a sulista, com modelos de desenvolvimento diferentes. Já com a cultura sertaneja, apesar de haver essa diferença, afirma que o choque não foi tão grande, pois compartilhavam a mesma identidade de classe.	1.Referencial identitário coletivo (de classe oprimida)	1.1.fraternidade identitária
<b>1.2.Educação formal/trajetória profissional fora do MST e expectativas</b>	Fez o ensino médio. Foi para São Paulo estudar música.	1.Ensino Formal em instituição tradicional	
<b>1.3. Grupos/Redes sociais: principais coletivos de socialização</b>	Família: de seringueiros. Apenas Carlos é do MST. Tem forte influência indígena, no modo de organização social, essencialmente comunitário, e na relação com a natureza, mais respeitosa. Movimento estudantil: já em São Paulo, participou ativamente.	1.organização social comunitária  2.rebeldia organizada	1.1.ética comunitária  2.1.consciência organizativa

### Nível de análise 2 – PERCURSO NO MST

<b>CARLOS</b>	<b>Condições gerais</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	<b>Dimensão formativa</b>
<b>2.1. como e porquê entrou</b>	Entrou através do movimento estudantil. Tomou conhecimento sobre o tema da Reforma Agrária por alguns militantes do MST que palestraram na Universidade. Movido, também, por um sentimento de indignação frente a recentes acontecimentos (massacres de Corumbiara e Carajás), organizou-se com alguns estudantes e foram para um acampamento, ajudar na preparação de uma ocupação. O envolvimento foi grande e acabou largando a faculdade e o trabalho na cidade para dedicar-se à militância a tempo integral.	1.universalização da luta	1.solidariedade e indignação 2.Passagem de interesses corporativos à convicção política
<b>2.2. Educação formal dentro do MST</b>	Carlos não refere-se a nenhum curso do MST que tenha frequentado.		
<b>2.3.conflitos</b>	Teve dificuldades em adaptar-se à dinâmica, e impressionou-se com a determinação dos militantes. Começou a sentir-se mais seguro e adaptado quando percebeu que estava, coletivamente, construindo algo novo, no momento da ocupação.	1.utopias coletivas  2. Referencial identitário coletivo (de classe oprimida)  3.contracultura	1.1.autoconscientização 1.2.aprendizado coletivo das possibilidades da vida  2.1.descentração de si  3.1.aprender a produzir utopias 3.2.passagem do otimismo ingênuo à esperança crítica
<b>2.4. lugar que ocupa</b>	Membro da Coordenação Nacional do MST e atuando no Setor de Relações Internacionais		

<b>2.5. Ser Militante</b>	Para Carlos, a militância tem uma dupla dimensão: política (requer espírito de sacrifício, organização, responsabilidade) e sensível (envolve sonhos, projetos, vidas).	1. cultura de participação  2. estética social  3. ideologia expansiva emancipatória	1.1. gestão autônoma e responsável do destino comum  2.1. parâmetros de beleza e sensibilidade diante da vida humana  3.1. ética coletiva
<b>2.6. Identidade Sem Terra</b>	A respeito da convivência no primeiro acampamento em que resistiu (foram despejados 7 vezes), Carlos refere-se ao sentimento de pertencer a uma comunidade, presente em pessoas de origens/culturas tão diferentes, pois que partilham um objetivo em comum: a luta que começa pela reivindicação da Reforma Agrária, pela transformação da sociedade. Afirma que a “grandeza” do MST é precisamente reunir pessoas de diferentes variantes culturais regionais em torno de uma identidade de classe, a qual compartilham. Refere-se à mudança de comportamento das pessoas que, se antes não tinham perspectiva de uma vida digna, no acampamento passam a “ <i>andar de cabeça erguida</i> ”, e fala da importância da solidariedade e do cuidado com as crianças, nessa nova forma de organização social.	1. enraizamento projetivo  2. unidade diversificada  3. referencial identitário coletivo (de classe oprimida)  4. cultura de participação  5. ressocialização contestadora  6. <i>práxis</i> revolucionária	1.1. enraizamento em uma coletividade forte  2.1. aproveitamento da diferença: tradução das culturas  3.1. nexo comum de pertença com outros  4.1. protagonismo autotransformador 4.2. exercício de liberdade pessoal  5.1. nova perspectiva de organização social  6.1. transformar-se transformando 6.2. reconhecimento e a reinvenção de si e da sociedade

**Nível de Análise 3 – MIGRAÇÃO MILITANTE**

<b>CARLOS</b>	<b>Condições gerais</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	<b>Dimensão formativa</b>
---------------	-------------------------	-----------------------------	---------------------------

<b>3.1. tarefa e expectativas</b>	Foi para a Venezuela, ajudar na construção e produção das organizações camponesas locais, e construir as bases para depois receber os outros companheiros do MST.	1.Universalização da luta  2. Enraizamento Projetivo	1.1.solidariedade e indignação  2.1. projeção para a continuidade histórica que vai além de si mesmo
<b>3.2. condições da migração</b>	Foi sozinho, mas companheiros venezuelanos o receberam. Tinha ido uma vez ao país, e preparou-se, com estudo, para conhecer melhor a realidade local (diz ser essa uma prática comum entre os militantes do MST, quando migram para outro país).	1.práxis do MST	1.1.estudar continuamente
<b>3.3.conflictos e dificuldades</b>	Refere-se à dificuldade de comunicação (diferença linguística) e ao fato de, graças a esta diferença, ser reconhecido antes como estrangeiro, do que pelo que faz. Teve dificuldades em se adaptar ao modo de trabalho local, pouco rígido, mas ficou por conta da responsabilidade política.	1.cultura de participação	1.1.responsabilidades pessoais assumidas frente ao coletivo
<b>3.4.encontro intercultural</b>	Afirma que, se no início houve um choque entre os métodos de trabalho, aos poucos foi aprendendo o modo de vida local, e adaptando sua experiência no MST àquela realidade. Refere-se ao cuidado que teve “ <i>para não chegar impondo</i> ”, e do caráter cooperativo da tarefa: “ <i>fomos construindo junto com eles</i> ”. Concluiu que há mais semelhanças do que diferenças entre os povos brasileiro e	1. Conflitivo da ação educativa          2. cultura de participação	1.1.negociação gnosiológica 1.2.produção de consensos localizados a partir de diferenças 1.3.autoquestionamento: rever conceitos e preconceitos  2.1.exercício de liberdade pessoal 2.2.democracia de base



	<p>venezuelano.          Afirma que aprendeu a respeitar as diversas culturas de outros povos com as quais entrou em contato, e hoje sente-se parte de cada uma dessas.</p>	<p>3.paradigma relacional dialógico-cooperativo</p> <p>4. unidade diversificada</p> <p>5. universalização da luta</p>	<p>3.1.convivência dialógica harmoniosa conflitiva          3.2.aprendizagem para a cooperação          3.3.vínculos pedagógicos de emancipação          3.4.reversibilidade dos papéis educativos</p> <p>4.1.ética fundada no respeito às diferenças          4.2.posicionamento intercultural crítico          4.3.novas sínteses culturais</p> <p>5.1.ampliação do círculo identitário</p>
--	---	---	---

#### Nível de Análise 4 – EXPECTATIVAS E PROJETOS PARA O FUTURO

<b>CARLOS</b>	<b>Condições gerais</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	<b>Dimensão formativa</b>
<b>4.1. Expectativas</b>	Espera algum dia fixar residência em São Paulo, com sua companheira, também militante do MST. Afirmo que, juntos, e por serem de culturas tão diferentes, transformam-se diariamente.	1.enraizamento projetivo  2.unidade diversificada  3.conflitivo da ação educativa	1.1.desejo de estabilidade  2.1.novas sínteses culturais  3.1.reconhecimento do outro como autoconhecimento
<b>4.2.próximos projetos</b>	Ao mesmo tempo, pretende continuar a contribuir com o Setor de Relações Internacionais, a fim de construir uma unidade latinoamericana “ <i>da solidariedade, da luta em comum, dos projetos de cooperação...</i> ”. Sente que está em constante movimento, “ <i>assim como a vida</i> ”.	1.enraizamento projetivo  2.utopias coletivas  3.contracultura	1.1. combatividade permanente 1.2.visão dialética da vida  2.1.redescobrir-se universal  3.1.viver como se luta e lutar como se vive 3.2.transformação da experiência da luta/pertença ao MST em modo de vida/cultura

#### **ENTREVISTA 4 – LUÍS: PLANOS DE ANÁLISE**

##### **Nível de análise 1 – COMUNIDADE DE ORIGEM**

<b>LUÍS</b>	<b>Condições gerais</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	<b>Dimensão formativa</b>
<b>1.1.Características culturais</b>	Luís nasceu em Recife, Pernambuco, região Nordeste do Brasil (variante sociocultural sertaneja). A cidade tem uma cultura majoritariamente urbana – a cultura rural está se perdendo, por influência <i>“dessa cultura mais da modernidade, mais consome que produz”</i> . Na periferia, onde cresceu, há muita influência da cultura africana, a qual parte da população recifense praticamente desconhece. Refere-se à segregação social, e que algumas vezes sentiu-se discriminado: <i>“é uma experiência de resistência mesmo né”</i> .		Percepção de si: pensa-se, à época, pouco disciplinado e com pouca responsabilidade individual, apesar de já atento às questões de ordem social.
<b>1.2.Educação formal/trajetória profissional fora do MST e expectativas</b>	Formou-se em História. Na faculdade, teve contato com uma literatura progressista. Trabalhou desde criança, à época com familiar.	1.Ensino Formal em instituição tradicional	
<b>1.3. Grupos/Redes sociais: principais coletivos de socialização</b>	Família: urbana. Apenas seus avós eram agricultores, mas foram expulsos do campo pelo processo de mecanização da agricultura. Movimento estudantil: Luís participou ativamente, quando na faculdade.		

#### **Nível de análise 2 – PERCURSO NO MST**

<b>LUÍS</b>	<b>Condições gerais</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	<b>Dimensão formativa</b>
-------------	-------------------------	-----------------------------	---------------------------

<b>2.1. como e porquê entrou</b>	Entrou para ajudar em uma loja do Movimento de produtos da Reforma Agrária, e através do movimento estudantil, fazendo uma “ponte” entre o MST e a faculdade. Logo passou a assumir outras tarefas, organizativas.	1.universalização da luta	1.1.solidariedade e indignação 1.2.Passagem de interesses corporativos à convicção política
<b>2.2. Educação formal dentro do MST</b>	Afirma que formou-se politicamente no interior do MST.	1.utopias coletivas	1.1.consciência coletiva dos problemas e das soluções comuns 1.2. autoconscientização
<b>2.3.conflitos</b>	Luís não refere-se a, ou não sentiu, conflitos quando da inserção no MST (talvez por já ter experiência, quando de sua entrada, em uma organização coletiva, no movimento estudantil)		
<b>2.4. lugar que ocupa</b>	Ajudou a construir e coordena o Coletivo Nacional de Juventude, plataforma comum de luta da juventude.	1.cultura de participação	1.1.democracia de base 1.2.protagonismo autotransformador
<b>2.5. Ser Militante</b>	Luís afirma que ser militante é ter uma perspectiva de vida, e que a militância é a prática de construção de <i>“uma alternativa não só financeira, mas de vida mesmo”</i> . Refere-se à responsabilidade de, enquanto militante, colocar a luta pela Reforma Agrária no conjunto da sociedade.	1. contracultura  2. Lavração da vida  3. cultura de participação	1.1.subversão dos valores dominantes  2.1.terra é mais do que terra  3.1.responsabilidades pessoais assumidas frente ao coletivo
<b>2.6. Identidade Sem Terra</b>	Sente-se Sem Terra mesmo sendo urbano, pois compartilha com camponeses uma identidade coletiva, de classe: <i>“me sinto Sem Terra, por consciência de classe”</i> . Para Luís, a identidade	1.referencial identitário coletivo (de classe oprimida)	1.1.descentração de si 1.2.consciência/solidariedade de classe 1.3.nexo comum de pertença com

	<p>Sem Terra foi construída ao longo das experiências educativas conscientizadoras do MST, gerada a partir de princípios políticos de convivência. Afirmar que a identidade Sem Terra é uma identificação com a luta pela Reforma Agrária, luta esta que dá continuidade às experiências de outros movimentos sociais:</p> <p><i>“não é só o objetivo individual, tem uma situação coletiva, e de outras lutas. (...) Para nós a identidade Sem Terra... é uma identificação com a luta e com toda as esferas que essa luta nos coloca.”</i></p>	<p>2. ideologia expansiva emancipatória</p> <p>3. ressocialização contestadora</p> <p>4.Enraizamento Projetivo</p>	<p>outros</p> <p>2.1.princípio ético e político de justiça social</p> <p>2.2.Alargamento do conceito de coletividade</p> <p>3.1.nova perspectiva de organização social</p> <p>4.1.memória subversiva do povo/consciência histórica</p>
--	--	--	--

### Nível de Análise 3 – MIGRAÇÃO MILITANTE

LUÍS	Condições gerais	Propósitos e Valores	Dimensão formativa
------	------------------	----------------------	--------------------

<b>3.1. tarefa e expectativas</b>	Foi para o Rio de Janeiro, região Sudeste (variante sociocultural caipira), com uma dupla tarefa: ajudar a construir secretaria operativa do Coletivo Nacional de Juventude e a estruturar o Escritório Nacional. Conhecia pouco o local, e afirma que sua percepção era um pouco estereotipada.	1.universalização da luta	1.solidariedade e indignação
<b>3.2. condições da migração</b>	Foi sozinho, e conhecia, superficialmente, algumas pessoas do local. Não se refere a outros aspectos das condições de migração.		
<b>3.3.conflictos e dificuldades</b>	Sentiu-se solitário, pois nunca tinha morado só. Sentiu falta da família, porém não pensou em voltar, pois pensa que foi importante a experiência de cuidar-se sozinho, e assumir novas responsabilidades e tarefas. Teve dificuldades com algumas pessoas (“ <i>menos conscientes</i> ”) que demonstraram certo desdém relativamente à sua, e à outras culturas, que não a local.	1.conflictivo da ação educativa  2.cultura de participação	1.1.autoquestionamento: rever conceitos e preconceitos  2.1.gestão autônoma e responsável do destino comum 2.2.exercício de liberdade pessoal
<b>3.4.encontro intercultural</b>	Afirma que a cultura local, como a sua, de origem, constrói, a partir da diversidade (cultural, de gênero, orientação sexual, etc), sínteses. Sente que aprendeu, com o local e com os outros militantes, a conviver com a diversidade, construindo a partir dela uma unidade: “ <i>de saber tirar da diversidade, o que pra nós é importantíssimo, uma unidade com o</i>	1.conflictivo da ação educativa  2.unidade diversificada	1.1.Negociação gnosiológica  2.1.ética fundada no respeito às diferenças 2.2.posicionamento intercultural crítico 2.3.aproveitamento da diferença: tradução das culturas

	<i>conjunto da sociedade, na luta...</i> ” Refere-se também à diferença na relação entre gêneros, por ser a cultura do Rio de Janeiro menos machista: “ <i>Tenho mais amigas mulheres aqui...</i> ”	3.paradigma relacional dialógico-cooperativo	2.4.novas sínteses culturais  1.convivência dialógica harmoniosa conflitiva 2.aprendizagem para a cooperação 3.vínculos pedagógicos de emancipação
--	---	--	--

#### Nível de Análise 4 – EXPECTATIVAS E PROJETOS PARA O FUTURO

LUÍS	Condições gerais	Propósitos e Valores	Dimensão formativa
<b>4.1. Expectativas</b>	Pretende conhecer outras experiências, de outros	1.Paradigma relacional dialógico-	1.1.maturidade moral



	movimentos sociais, em outros países.	cooperativo 2.utopias coletivas	2.1.redescobrir-se universal
<b>4.2.próximos projetos</b>	Quer continuar em Movimento, fazendo articulações políticas internacionais, através da Via Campesina, e no âmbito do Coletivo da Juventude: <i>“estou à disposição do Movimento, onde precisar da minha contribuição...”</i>	1. Enraizamento Projetivo  2. contracultura	1.1.combatividade permanente  2.1.Transformação da experiência da luta/pertença ao MST em modo de vida/cultura

### **ENTREVISTA 5 – ANA: PLANOS DE ANÁLISE**

#### **Nível de análise 1 – COMUNIDADE DE ORIGEM**

<b>ANA</b>	<b>Condições gerais</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	<b>Dimensão formativa</b>
------------	-------------------------	-----------------------------	---------------------------

<b>1.1.Características culturais</b>	<p>Ana nasceu em Santa Catarina, região Sul do Brasil (variante sociocultural gringo-caipira). A cidade é majoritariamente rural, de pequenos agricultores (modo de produção individual). A maioria dos camponeses é de descendentes de imigrantes italianos e alemães, e as tradições culturais ítala e germana são muito presentes, mormente o sentido de comunidade.</p> <p>Ana cresceu em um assentamento do MST.</p>	1.Organização social comunitária	<p>1.1.ética comunitária</p> <p>Percepção de si: Tímida: “era muito bichinho do mato”</p>
<b>1.2.Educação formal/trajetória profissional fora do MST e expectativas</b>	<p>Estudou em escola do MST, no assentamento, de 1ª a 4ª série do ensino primário. Mudou-se para a cidade para terminar os estudos, e lá teve diversas experiências profissionais.</p>	<p>1. ressocialização contestadora</p> <p>2.Ensino Formal em instituição tradicional</p> <p>3. Carreira profissional: Trajetória de sucesso individual.</p>	<p>1.1. ensino-aprendizagem: problematização e reinvenção de valores.</p>
<b>1.3. Grupos/Redes sociais: principais coletivos de socialização</b>	<p>Família: todos são militantes do MST.</p> <p>MST: Ana cresceu em um assentamento do MST, onde morou dos 3 aos 17 anos: “<i>eu sempre fui criada dentro do movimento né...</i>”. Afirmo que lá as tradições gringas foram ressignificadas (religião, relação intergênero). Ademais, <u>toda</u> a organização é coletiva. O assentamento tornou-se uma</p>	<p>1. Utopias coletivas</p> <p>2.Ressocialização contestadora</p>	<p>1.1.consciência coletiva dos problemas e das soluções comuns</p> <p>1.2. autoconscientização</p> <p>2.1. questionamento de práticas, valores, concepções dominantes</p> <p>2.2.nova perspectiva de</p>

	<p>referência dentro do próprio Movimento, por conta da qualidade de vida conquistada pelas famílias: <i>“as casas são bonitas, escola, posto de saúde (...) tudo organizado...nunca falta nada”</i> Há pessoas, especialmente jovens, que vão embora, reclamando que ganham pouco dinheiro. Ana afirma que trata-se de uma diferença de valores: <i>“são pessoas que talvez não vão estar satisfeitas nunca né...é uma diferença de valores mesmo...”</i> Recentemente, o MST desenvolveu uma política para a juventude, a fim de evitar que saiam, e revalorizem a vida que têm.</p>	3.unidade diversificada	<p>organização social</p> <p>3.1.novas sínteses culturais</p>
--	--	-------------------------	---

## Nível de análise 2 – PERCURSO NO MST

ANA	Condições gerais	Propósitos e Valores	Dimensão formativa
<b>2.1. como e porquê entrou</b>	Ana “foi entrada” no MST por seus pais – tinha 3 anos de idade quando estes, já organizados coletivamente no Movimento,	1. Rebeldia organizada	<p>1.1.romper com os sentimentos de medo e conformismo</p> <p>1.2.consciência organizativa</p>

	<p>decidiram ocupar uma área improdutiva. Entraram por necessidade (ambos tinham muitos irmãos, e um lote pequeno). Enfrentaram 10 despejos, resistiram durante 5 anos, até conquistarem a área, e serem assentados, sempre junto às mesmas outras famílias. Afirma que, nesse processo de luta e resistência o grupo formou um coletivo coeso, formulando um projeto comum. A decisão de que o assentamento seria propriedade coletiva foi construída pelas famílias, que tiveram uma <i>“formação na prática da resistência mesmo... e já vinha construindo o que seria. Então o trabalho coletivo não era uma novidade... não foi imposto por ninguém de fora...”</i></p>	2. cultura de participação	2.1. democracia de base 2.3. protagonismo autotransformador
<b>2.2. Educação formal dentro do MST</b>	Ana estudou em várias escolas do MST – 1ª a 4ª séries inclusive – e formou-se em História em um curso organizado em parceria com o MST – pelo método da Pedagogia da Alternância.	1. Práxis revolucionária	1.1. transformar-se transformando 1.2. reconhecimento e a reinvenção de si e da sociedade
<b>2.3. conflitos</b>	Como foi criada dentro do MST, Ana não refere-se a, ou, mais provavelmente, não passou por conflitos, dentro do Movimento		
<b>2.4. lugar que ocupa</b>	É da Brigada Nacional do MST.		
<b>2.5. Ser Militante</b>	Ana aponta algumas diferenças entre ser militante e ser Sem Terra afirmando que,	1. Referencial identitário coletivo (de classe oprimida)	1.1. consciência/solidariedade de classe

	<p>dentro do Movimento, costuma-se chamar militantes aqueles que migram para ajudar a organizar o MST: <i>“a militância tem um trabalho de solidariedade”</i>. Porém afirma existir uma semelhança no nível comportamental entre os dois, pois o Sem Terra assentado <i>“não deixa de ser um militante... porque é uma prática de resistência...”</i>. Afirma que <i>“as duas coisas se complementam”</i>, unidas por um sentimento, em torno de uma mesma ideologia: <i>“você não consegue ser militante sem se sentir Sem Terra. Você só é militante por conta de ser Sem Terra, por conta dessa ideologia né... Se não, vai militar por quê?”</i></p>	<p>2. enraizamento projetivo</p> <p>3.lavração da vida</p>	<p>2.1.combatividade permanente</p> <p>3.1.semear mudanças</p>
<b>2.6. Identidade Sem Terra</b>	<p>Diz ser uma identidade <i>“que vem até antes de mim”</i>, que está ligada à conquista de uma vida digna. E amplia os sentidos da identidade Sem Terra, em uma conceitualização abrangente, universalizante até: <i>“é Sem Terra todo mundo que de alguma forma depende dela. Na verdade todos nós dependemos porque se não passamos fome né...”</i></p>	<p>1. Referencial identitário coletivo (de classe oprimida)</p> <p>2. ideologia expansiva emancipatória</p> <p>3. Enraizamento Projetivo</p> <p>4.Lavração da vida</p> <p>5.universalização da luta</p>	<p>1.1.Descentração de si 1.2.fraternidade identitária</p> <p>2.1.princípio ético e político de justiça social</p> <p>3.1.memória subversiva do povo/ consciência histórica</p> <p>4.1. terra é mais do que terra</p> <p>5.1.Passagem de interesses corporativos à convicção política 5.2.ampliação do círculo identitário</p>

### Nível de Análise 3 – MIGRAÇÃO MILITANTE

ANA	Condições gerais	Propósitos e Valores	Dimensão formativa
<b>3.1. tarefa e expectativas</b>	Ana refere-se a três migrações: São Paulo, Rio de Janeiro e Venezuela.	1.Universalização da luta	1.1.solidariedade e indignação

	<p>Primeira migração: São Paulo. A tarefa era ajudar na CONCRAB (Confederação Nacional das Cooperativas). Esperava também fazer uma faculdade – o que acabou por fazer na Paraíba. Ficou por 4 anos.</p> <p>Segunda Migração: Rio de Janeiro. A tarefa era a de contribuir com a Secretaria Estadual. Ficou por 3 anos.</p> <p>Terceira migração: Venezuela. A tarefa consistiam em ajudar a organizar as cooperativas locais, através da Via Campesina.</p>	<p>2. Enraizamento Projetivo</p> <p>3. Referencial identitário coletivo (de classe oprimida)</p>	<p>2.1. projeção para a continuidade histórica que vai além de si mesmo</p> <p>3.1. nexos comuns de pertença com outros</p>
<b>3.2. condições da migração</b>	Não se refere às condições das migrações, de forma específica.		
<b>3.3. conflitos e dificuldades</b>	<p>Primeira migração: São Paulo. Assustou-se com a grandeza do MST: “<i>não tinha uma visão nacional do que seria o Movimento, não sabia que era tão grande</i>”. Sentiu desespero, e dor, ao deparar-se com a situação de miserabilidade humana: “<i>ver é muito cruel...</i>” Assustou-se com a impessoalidade da cidade grande, e sentiu falta da família e dos amigos.</p> <p>Segunda migração: Rio de Janeiro. Teve dificuldades em lidar com algumas pessoas, que, a seu ver, são muito obedientes:</p>	<p>São Paulo:</p> <p>1. cultura de participação</p> <p>2. estética social</p> <p>Rio de Janeiro:</p> <p>3. Rebeldia organizada</p>	<p>1.1. Responsabilidades pessoais assumidas frente ao coletivo</p> <p>2.1. parâmetros de beleza e sensibilidade diante da vida humana</p> <p>3.1. romper com os sentimentos de medo e conformismo</p> <p>3.2. aprender a desobedecer e a se rebelar contra o próprio destino</p>



	<p><i>“as pessoas estão um pouco domesticadas mesmo a vender sua mão de obra...não conseguiram aprender a viver da terra...”</i>. A esse respeito, afirma, porém, que ainda não estudou o suficiente para entender a região.</p> <p>Terceira migração: Venezuela. A idéia era aplicar a experiência do MST em produzir sementes agroecológicas de hortaliças: <i>“teve uma horta linda! Alface, repolho! Coisa mais linda! Detalhe: ninguém gosta de verdura! Estragou tudo! Nossa arrogância né? você chegar e já mostrar como funciona e tal...”</i></p> <p>De todas as suas andarilhagens, diz que o maior choque cultural foi na universidade: estranhou a cultura acadêmica, pois os sentidos da educação para os professores eram diferentes. A pouca liberdade de pensamento e a questão da [suposta] neutralidade científica representaram as maiores dificuldades.</p>	<p>4.práxis do MST</p> <p>Venezuela: 5.Conflitivo da ação educativa</p> <p>Cultura universitária: 6. ideologia expansiva emancipatória</p> <p>7. cultura de participação</p> <p>8.contracultura</p>	<p>4.1.estudar continuamente</p> <p>5.1.reconhecimento do outro como autoconhecimento 5.2.autoquestionamento: rever conceitos e preconceitos</p> <p>6.1.Postura política e cultural de contestação social</p> <p>7.1.exercício de liberdade pessoal</p> <p>8.1.subversão dos valores dominantes. 8.2.Propor valores e não apenas contestar 8.3.Aprender a produzir utopias</p>
<b>3.4.encontro intercultural</b>	São Paulo: Afirma que, para o bem ou para o mal, sua visão de mundo “agrandou”: <i>“tem uma certa cultura, você vê o mundo diferente quando sai de uma cidade muito pequena..</i>	<p>1.contracultura</p> <p>2.ideologia expansiva</p>	<p>1.1.passagem do otimismo ingênuo à esperança crítica</p> <p>2.1. alargamento do conceito de</p>

	<p><i>Tteatro, cinema.... Minha cidade não tem cinema... Então te dá um certo conhecimento... E você acaba vendo o mundo.”</i></p> <p>Rio de Janeiro: afirma ter sido o melhor período de sua militância, precisamente por conta dos desafios. Diz que amadureceu, aprendeu a ser menos ingênua, e que sua leitura da realidade ampliou-se, pois está mais consciente dos sentidos da luta: <i>“vai tomando uma proporção que quem está assumindo tarefa a nível nacional vai sentindo crescer”</i></p> <p>Venezuela: ressalta a relação de troca, e a necessidade de conhecer e adaptar a experiência que tinha à realidade do local: <i>“tem que descobrir o lugar...conversar... Tem que ser conjuntamente com as pessoas, aprendendo junto”</i></p>	<p>emancipatória</p> <p>3.unidade diversificada</p> <p>4.paradigma relacional dialógico-cooperativo</p>	<p>coletividade</p> <p>3.1.ética fundada no respeito às diferenças</p> <p>3.2.posicionamento intercultural crítico</p> <p>3.3.aproveitamento da diferença: tradução das culturas</p> <p>4.1.convivência dialógica harmoniosa conflitiva;</p> <p>4.2.aprendizagem para a cooperação</p> <p>4.3.reversibilidade dos papéis educativos</p>
--	---	---	---

#### Nível de Análise 4 – EXPECTATIVAS E PROJETOS PARA O FUTURO

ANA	Condições gerais	Propósitos e Valores	Dimensão formativa
4.1. Expectativas	Não pensa em voltar, por enquanto, para sua comunidade de origem, pois em seu entender seria retroceder na dinâmica luta, de superação de desafios. Quanto à continuidade na luta,	<p>1. Radicalidade</p> <p>2. Lavração da vida</p>	<p>1.1.questionamento fundamental da ordem vigente</p> <p>2.1. fazer-se humano nas</p>

	refere-se apenas a uma limitação: a idade. O que move Ana, e a faz permanecer em Movimento, é um sentimento de indignação, e a esperança de concretizar um projeto alternativo de sociedade: <i>“quando a gente conseguir fazer o que planeja aqui no Brasil, vai faltar fazer (...) em outros lugares, que tem gente que vai precisar... Aonde tiver injustiça a gente tem que... se indignar, né?”</i>	3.utopias coletivas 4.ressocialização contestadora	circunstâncias, fazendo-as mais humanas  3.1.redescobrir-se universal  4.1. capacidade de identificar e de se indignar com as injustiças
<b>4.2.próximos projetos</b>	Acostumou-se à dinâmica da luta, do Movimento: <i>“é muita gente, muito conhecimento... É uma troca muito grande (...) Quando você tem uma dinâmica dessa, não sei se consegue parar mesmo, deve dar um baque né...”</i> Não pensa em deixar de militar, mas quer fazê-lo na área da educação, com outros públicos, que não militantes do MST, por representar um desafio maior: <i>“sabe aquilo que eu recebi lá na minha quarta série? Queria passar adiante...”</i>	1.paradigma relacional dialógico-cooperativo  2. contracultura	1.1.maturidade moral  2.1. Viver como se luta e lutar como se vive 2.2. Transformação da experiência da luta/pertença ao MST em modo de vida/cultura

### **PLANOS DE ANÁLISE GLOBAL – NÍVEL DE ANÁLISE 1: PERCURSO NO MST**

<b>MST</b>		<b>PEDRO</b>	<b>ISABEL</b>	<b>CARLOS</b>	<b>LUÍS</b>	<b>ANA</b>
<b>1.1. como e porquê entrou</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	1.Necessidade econômica; Sobrevivência rebeldia organizada	1.Rebeldia Organizada 2.Utopias Coletivas 3.Contracultura 4.Ideologia Expansiva	1.Universalização da Luta enraizamento projetivo	1.Universalização da Luta enraizamento projetivo	1. Rebeldia Organizada 2.Cultura de Participação enraizamento projetivo

			Emancipatória 5.Radicalidade enraizamento projetivo			
	<b>Dimensão Formativa</b>		1.1. romper com os sentimentos de medo e conformismo 1.2. aprender a desobedecer e a se rebelar contra o próprio destino 2.1. autoconscientização 3.1. passagem do otimismo ingênuo à esperança crítica 4.1. postura política e cultural de contestação social 5.1. questionamento fundamental da ordem vigente	1.1. solidariedade e indignação 1.2. passagem de interesses corporativos à convicção política	1.1. solidariedade e indignação 1.2. passagem de interesses corporativos à convicção política	1.1. romper com os sentimentos de medo e conformismo 1.2. consciência organizativa 2.1. democracia de base 2.3. protagonismo autotransformador
<b>1.2. Educação</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	1.Práxis Revolucionária			1.Utopias Coletivas	1.Práxis Revolucionária

<b>formal dentro do MST</b>		2.Utopias Coletivas 3.Ressocialização Contestadora 4. Rebeldia Organizada 5.Cultura de Participação				2. Ressocialização Contestadora
	<b>Dimensão Formativa</b>	1.1. reconhecimento e a reinvenção de si e da sociedade 2.1. consciência coletiva dos problemas e das soluções comuns 3.1. problematização 4.1. consciência organizativa 5.1. gestão autônoma e responsável do destino comum 5.2. exercício de liberdade pessoal			1.1. consciência coletiva dos problemas e das soluções comuns 1.2. autoconscientização	1.1. transformar-se transformando 1.2. reconhecimento e a reinvenção de si e da sociedade 2.1. ensino- aprendizagem: problematização e reinvenção de valores
<b>1.3.conflictos</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	1. Conflitivo da Ação Educativa		1.Utopias Coletivas 2. Referencial		

				Identitário Coletivo 3.Contracultura		
	<b>Dimensão Formativa</b>	1.1. construção de espaço dialógico personalizado e coletivizado 1.2. autoquestionamento		1.1. autoconscientização 1.2. aprendizado coletivo das possibilidades da vida 2.1. descentração de si 3.1. aprender a produzir utopias 3.2. passagem do otimismo ingênuo à esperança crítica		
<b>1.4. lugar que ocupa</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	1.Utopias Coletivas 2.Ressocialização Contestadora			1.Cultura de Participação	
	<b>Dimensão Formativa</b>	1.1. autoconscientização 1.2. aprendizado coletivo das possibilidades da vida 2.1.			1.1. democracia de base 1.2. protagonismo autotransformador	

		nova perspectiva de organização social				
<b>1.5. Ser Militante</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	1.Ideologia Expansiva Emancipatória 2. Referencial Identitário Coletivo	1.Ideologia Expansiva Emancipatória 2.Utopias Coletivas 3.Estética Social	1.Cultura de Participação 2.Estética Social 3.Ideologia Expansiva Emancipatória	1.Contracultura 2. Lavração da Vida 3.Cultura de Participação	1. Referencial Identitário Coletivo 2.Enraizamento Projetivo 3.Lavração da Vida
	<b>Dimensão Formativa</b>	1.1. ética coletiva 2.1. descentração de si	1.1. princípio ético e político de justiça social 1.2. ética coletiva 2.1. consciência coletiva dos problemas e das soluções comuns 2.2. aprendizado coletivo das possibilidades da vida 3.1. parâmetros de beleza e sensibilidade diante da vida humana	1.1. gestão autônoma e responsável do destino comum 2.1. parâmetros de beleza e sensibilidade diante da vida humana 3.1. ética coletiva	1.1. subversão dos valores dominantes 2.1. terra é mais do que terra 3.1. responsabilidades pessoais assumidas frente ao coletivo	1.1. consciência/solidariedade de classe 2.1. combatividade permanente 3.1. semear mudanças
<b>1.6</b>	<b>Propósitos</b>	1.Cultura de	1.Universalização	1.Enraizamento	1.Referencial	1. Referencial

<b>Identidade Sem Terra</b>	<b>e Valores</b>	Participação 2.Radicalidade 3.Contracultura 4. Lavração da Vida 5.Enraizamento Projetivo	da Luta	Projetivo 2.Unidade Diversificada 3.Referencial Identitário Coletivo 4. Cultura de Participação 5. Ressocialização Contestadora 6. <i>Práxis</i> Revolucionária	Identitário Coletivo 2.Ideologia Expansiva Emancipatória 3.Ressocialização Contestadora 4.Enraizamento Projetivo	Identitário Coletivo 2. ideologia Expansiva Emancipatória 3. Enraizamento Projetivo 4.Lavração da Vida 5.Universalização da Luta
	<b>Dimensão Formativa</b>	1.1. responsabilidades pessoais assumidas frente ao coletivo 2.1. questionamento fundamental da ordem vigente 2.2. projeto e estratégia política de transformação radical da sociedade 3.1. subversão dos valores dominantes 4.1.	1.1. passagem de interesses corporativos à convicção política 1.2. ampliação do círculo identitário	1.1. enraizamento em uma coletividade forte 2.1. aproveitamento da diferença: tradução das culturas 3.1. nexo comum de pertença com outros 4.1. protagonismo autotransformador 4.2. exercício de liberdade pessoal 5.1.	1.1. descentração de si 1.2. consciência/ solidariedade de classe 1.3. nexo comum de pertença com outros 2.1. princípio ético e político de justiça social 2.2. alargamento do conceito de coletividade 3.1.	1.1. descentração de si 1.2. fraternidade identitária 2.1. princípio ético e político de justiça social 3.1. memória subversiva do povo/ consciência histórica 4.1. terra é mais do que terra 5.1. passagem de



		combatividade permanente 5.1. enraizar cada ação de ruptura na perspectiva da construção de uma nova ordem		nova perspectiva de organização social 6.1. transformar-se transformando 6.2. reconhecimento e a reinvenção de si e da sociedade	nova perspectiva de organização social 4.1. memória subversiva do povo/consciência histórica	interesses corporativos à convicção política 5.2. ampliação do círculo identitário
--	--	--	--	--	--	--

**PLANOS DE ANÁLISE GLOBAL – NÍVEL DE ANÁLISE 2: MIGRAÇÃO MILITANTE**

<b>MIGRAÇÃO MILITANTE</b>		<b>PEDRO</b>	<b>ISABEL</b>	<b>CARLOS</b>	<b>LUÍS</b>	<b>ANA</b>
<b>2.1. tarefa e expectativas</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	1.Universalização da luta 2. Enraizamento Projeto 3. Referencial	1.Universalização da luta	1.Universalização da luta 2. Enraizamento Projeto	1.Universalização da luta	1.Universalização da luta 2. Enraizamento Projeto 3. Referencial

		identitário coletivo (de classe oprimida)				identitário coletivo (de classe oprimida)
	<b>Dimensão Formativa</b>	1.1. solidariedade e indignação 2.1. projeção para a continuidade histórica que vai além de si mesmo. 3.1. nexo comum de pertença com outros	1.1.solidariedade e indignação	1.1. solidariedade e indignação 2.1. projeção para a continuidade histórica que vai além de si mesmo	1.solidariedade e indignação	1.1. solidariedade e indignação 2.1. projeção para a continuidade histórica que vai além de si mesmo 3.1. nexo comum de pertença com outros
<b>2.2.condições da migração</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	1.cultura de participação	1.Enraizamento Projetivo 2.utopias coletivas	1.práxis do MST		
	<b>Dimensão Formativa</b>	1.1. democracia de base 1.2. protagonismo autotransformador	1.1. enraizamento em uma coletividade forte 1.2. projeção para a continuidade histórica que vai além de si mesmo. 2.1. redescobrir-se	1.1. estudar continuamente		

			universal			
<b>2.3.conflitos e dificuldades</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	1.Lavração da vida 2.estética social 3.ressocialização contestadora 4.universalização da luta 5.Referencial identitário coletivo (de classe oprimida) 6.Enraizamento Projetivo	1.Conflitivo da ação educativa	1.cultura de participação	1.conflitivo da ação educativa  2.cultura de participação	1.cultura de participação 2.estética social 3. Rebeldia organizada 4.práxis do MST 5.Conflitivo da ação educativa 6. ideologia expansiva emancipatória 7. cultura de participação 8.contracultura
	<b>Dimensão Formativa</b>	1.1. Trabalho na terra e cultivo da vida: o mundo está para ser feito 1.2. paciência histórica 2.1. parâmetros de beleza e sensibilidade diante da vida humana 3.1. capacidade de	1.1. negociação gnosiológica 1.2. construção de espaço dialógico personalizado e coletivizado	1.1. responsabilidades pessoais assumidas frente ao coletivo	1.1. autoquestionamento: rever conceitos e preconceitos 2.1. gestão autônoma e responsável do destino comum 2.2. exercício de liberdade pessoal	1.1. responsabilidades pessoais assumidas frente ao coletivo 2.1. parâmetros de beleza e sensibilidade diante da vida humana 3.1. romper com os sentimentos de medo e conformismo 3.2. aprender a

		<p>identificar e de se indignar com as injustiças 4.1.</p> <p>ampliação do círculo identitário 5.1.</p> <p>consciência/solidariedade de classe 6.1.</p> <p>enraizamento em uma coletividade forte</p>				<p>desobedecer e a se rebelar contra o próprio destino 4.1.</p> <p>estudar continuamente 5.1.</p> <p>reconhecimento do outro como autoconhecimento 5.2.</p> <p>autoquestionamento: rever conceitos e preconceitos 6.1.</p> <p>Postura política e cultural de contestação social 7.1.</p> <p>exercício de liberdade pessoal 8.1.</p> <p>subversão dos valores dominantes. 8.2.</p> <p>Propor valores e não apenas contestar 8.3.</p> <p>Aprender a produzir utopias</p>
--	--	---	--	--	--	--

<b>2.4.encontro intercultural</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	1. unidade diversificada 2. paradigma relacional dialógico-cooperativo 3. Conflitivo da ação educativa	1.enraizamento projetivo 2.unidade diversificada 3.paradigma relacional dialógico-cooperativo 4. <i>práxis</i> revolucionária 5. <i>práxis</i> do MST	1. Conflitivo da ação educativa 2. cultura de participação 3.paradigma relacional dialógico-cooperativo 4. unidade diversificada 5. universalização da luta	1.conflitivo da ação educativa 2.unidade diversificada 3.paradigma relacional dialógico-cooperativo	1.contracultura 2.ideologia expansiva emancipatória 3.unidade diversificada 4.paradigma relacional dialógico-cooperativo
	<b>Dimensão Formativa</b>	1.1. ética fundada no respeito às diferenças 1.2. posicionamento intercultural crítico 1.3. aproveitamento da diferença: tradução das culturas 2.1. <i>convivência</i> dialógica harmoniosa conflitiva; 2.2. aprendizagem para	1.1. visão dialética da vida 2.1. ética fundada no respeito às diferenças 2.3. aproveitamento da diferença: tradução das culturas 3.1. convivência dialógica harmoniosa conflitiva 3.2.	1.1. negociação gnosiológica 1.2. produção de consensos localizados a partir de diferenças 1.3. autoquestionamento: rever conceitos e preconceitos 2.1. exercício de liberdade pessoal 2.2. democracia de base 3.1.	1.1. Negociação gnosiológica 2.1. ética fundada no respeito às diferenças 2.2. posicionamento intercultural crítico 2.3. aproveitamento da diferença: tradução das culturas 2.4. novas sínteses culturais 3.1. convivência	1.1. passagem do otimismo ingênuo à esperança crítica 2.1. alargamento do conceito de coletividade 3.1. ética fundada no respeito às diferenças 3.2. posicionamento intercultural crítico 3.3. aproveitamento da diferença: tradução das culturas

		a cooperação 2.3. vínculos pedagógicos de emancipação 3.1. negociação gnosiológica 3.2. construção de espaço dialógico personalizado e coletivizado 3.3. produção de consensos localizados a partir de diferenças	aprendizagem para a cooperação 3.3. reversibilidade dos papéis educativos 4.1. transformar-se transformando 5.1. estudar continuadamente	convivência dialógica harmoniosa conflitiva 3.2. aprendizagem para a cooperação 3.3. .vínculos pedagógicos de emancipação 3.4. reversibilidade dos papéis educativos 4.1. ética fundada no respeito às diferenças 4.2. posicionamento intercultural crítico 4.3. novas sínteses culturais 5.1. ampliação do círculo identitário	dialógica harmoniosa conflitiva 3.2. aprendizagem para a cooperação 3.3. vínculos pedagógicos de emancipação	4.1. convivência dialógica harmoniosa conflitiva 4.2.aprendizagem para a cooperação 4.3. reversibilidade dos papéis educativos
--	--	--	--	---	--	--

### **PLANOS DE ANÁLISE GLOBAL – NÍVEL DE ANÁLISE 3: EXPECTATIVAS E PROJETOS PARA O FUTURO**

		<b>PEDRO</b>	<b>ISABEL</b>	<b>CARLOS</b>	<b>LUÍS</b>	<b>ANA</b>
<b>3.1. Expectativas</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	1.enraizamento projetivo 2.Lavração da vida	1.cultura de participação 2. Lavração da vida 3.Radicalidade 4. contracultura	1.enraizamento projetivo 2.unidade diversificada 3.conflitivo da ação educativa	1.Paradigma relacional dialógico- cooperativo 2.utopias coletivas	1. Radicalidade 2. Lavração da vida 3.utopias coletivas 4.ressocialização contestadora

	<b>Dimensão Formativa</b>	1.1. desejo de estabilidade 2.1. terra é mais do que terra	1.1. responsabilidades pessoais assumidas frente ao coletivo 2.1. semear mudanças 3.1. questionamento da ordem vigente 4.1. Aprender a produzir utopias	1.1. desejo de estabilidade 2.1. novas sínteses culturais 3.1. reconhecimento do outro como autoconhecimento	1.1. maturidade moral 2.1. redescobrir-se universal	1.1. questionamento fundamental da ordem vigente 2.1. fazer-se humano nas circunstâncias, fazendo-as mais humanas 3.1. redescobrir-se universal 4.1. capacidade de identificar e de se indignar com as injustiças
<b>3.2. Próximos projetos</b>	<b>Propósitos e Valores</b>	1.enraizamento projetivo	1.contracultura 2. enraizamento projetivo	1.enraizamento projetivo 2.utopias coletivas 3.contracultura	1. Enraizamento Projetivo 2. contracultura	1.paradigma relacional dialógico-cooperativo 2. contracultura



	<b>Dimensão Formativa</b>	1.1. Viver como se luta e lutar como se vive 1.2. Transformação da experiência da luta/pertença ao MST em modo de vida/cultura	1.1. Viver como se luta e lutar como se vive 1.2. Transformação da experiência da luta/pertença ao MST em modo de vida/cultura 2.1. combatividade permanente	1.1. combatividade permanente 1.2. visão dialética da vida 2.1. redescobrir-se universal 3.1. viver como se luta e lutar como se vive 3.2. transformação da experiência da luta/pertença ao MST em modo de vida/cultura	1.1. combatividade permanente 2.1. Transformação da experiência da luta/pertença ao MST em modo de vida/cultura	1.1. maturidade moral 2.1. Viver como se luta e lutar como se vive 2.2. Transformação da experiência da luta/pertença ao MST em modo de vida/cultura
--	-------------------------------	--	--	--	---	--

